CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOL. XVII MADRID - GRANADA. 1952 FASC. 2

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOL. XVII — 1952 — FASC. 2

SUMARIO

ARTÍCULOS

D. M. Dunlop: *A Christian Mission to muslim Spain in the 11th Century* .. 259
César E. Dubler: *Un retrato de Boabdil en Poblet*..... 311
Félix Hernández Jiménez: *El monte y la provincia «del Puerto»*..... 319
Luis Seco de Lucena Paredes: *Sobre algunos topónimos granadinos de la «Iḫāṭa»*. 369

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA, XXXI

M. Ocaña Jiménez: *Nuevas inscripciones árabes de Córdoba*..... 379
L. T. B.: *Origen de las disposiciones arquitectónicas de las mezquitas*..... 388
E. G. G.: *Una descripción desconocida del alminar de la mezquita de Córdoba.* 399
Samuel de los Santos: *Botella de cerámica hispanomusulmana con representaciones humanas*..... 401
L. T. B.: *Nuevas perspectivas sobre el arte de al-Andalus bajo el dominio de los almorávides*..... 402
L. T. B.: *El baño musulmán de Murcia y su conservación*..... 433
L. T. B.: *Leonardo de Vinci y las bóvedas hispanomusulmanas*..... 438
Felipe Mateu y Llopis: *Hallazgos numismáticos musulmanes, VI*..... 442

VARIEDADES

Werner Wycichl: «*Al-Andalus*»..... 449
P. A. Arce, O. F. M.: *Ḥarīš = rinoceronte*..... 451

NOTICIAS

POLÉMICA

Emilio García Gómez: *En torno a mi traducción de «El Collar de la Paloma»*. 457

A CHRISTIAN MISSION TO MUSLIM SPAIN IN THE 11TH CENTURY

THE two documents now published are extant, so far as is at present known, in a single MS., n° 538 of the Escorial Arabic collection. The first is a short letter from an anonymous 'monk of France' to al-Muqtadir b. Hūd, ruler of Saragossa, formerly capital of a province [1] of the Caliphate of Cordova, but at this time of the most northerly of the Spanish Muslim kingdoms, among which the lands of the Caliphate were now parcelled out. The second is the much longer reply to this letter, written for al-Muqtadir by Abū-l-Walīd al-Bāŷī, a well-known literary figure in 11th century Spain [2]. As a piece of polemical writing the reply of the Muslim faqīh is of considerable interest, and in certain respects the documents before us may be compared with the well-known Apology of al-Kindī and the 'Defence of Islam' of 'Alī Ṭabarī.

From another point of view the Spanish correspondence, under the caveat of its being authentic, is of quite exceptional importance, as pointing to early relations between Islam and the West, which, though they might be surmised, are to a great

[1] The 'Upper Frontier' (الثغر الأعلى). After the Reconquest Saragossa was capital of Aragon.

[2] See e. g. Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, Madrid 1898, pp. 155-6. Al-Bāŷī's presence at the court of al-Muqtadir is vouched for by Ibn Jāqān, who adds that his works were composed there, i. e. in Saragossa: ... ثم استدعاه المقتدر بالله فسار اليه وهناك ظهرت تواليفه (Qalā'id, ed. of A. H. 1277 by Sulaimān al-Ḥarā'irī, p. ٢١٥).

extent without documentation [1]. The reign of al-Muqtadir lasted from 1046 until 1081. Before this period evidence for cultural contact between western Europe and the Muslim civilisation points to the monastery of Ripoll in Catalonia [2], where translations from Arabic seem to have been made during the lifetime of Gerbert (circa 930-1003). The existence of an early school of translators would explain the supposed Arabist influence in Lorraine [3]. The great flowering of translation from the Arabic associated with such names as Gerard of Cremona and Michael Scot belongs to the 12th and 13th centuries. Raymond Lull, often regarded as the pioneer of missions to the Muslims, lived circa 1231-1315.

As to the historical setting of the Spanish correspondence, we have to think of such facts as the French 'crusades' in northern Spain and the influence of the great abbey of Cluny (St. Hugh, abbot of Cluny, 1049-1109), within the scheme of which a mission of the kind here given is quite understandable [4]. On the Muslim side also the situation was such that a Christian mission may not seem out of place at Saragossa. After the break-up of the Spanish Caliphate power passed to the so-called Party Kings. We do not know much about the history of Saragossa under the Banū Hūd, but, on general principles, when the hand of every petty ruler was against his neighbour, submission to a Christian overlord — the price to be paid for Christian help and implied certainly when the question of con-

[1] We have notices of diplomatic activity in the time of Charlemagne and a Latin record of the embassy of John of Gorz to Cordova circa A. D. 950 (E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, Cairo, 1944, t. I, pp. 83-91, 383-388). The alleged journey of Yaḥyà al-Gazāl to the 'King of the Normans' in the Caliphate of ʿAbd al-Raḥmān II (822-852) did not perhaps take place (cf. E. Lévi-Provençal, ibid., pp. 177-8).

[2] J. Millás Vallicrosa, *Las traducc. orient. en los Mss. de la Bibl. Catedral de Toledo*, Madrid 1942, pp. 6-7.

[3] Cf. J. W. Thompson, The introduction of Arabic science into Europe (*Isis*, XII, 1929, pp. 184-193) and Mary C. Welborn, Lotharingia as a center of Arabic and scientific influence in the 11th century (*Isis*, XVI, 1931, pp. 188-199).

[4] Cf. P. Boissonade, *Du Nouveau sur la Chanson de Roland*, Paris 1923, pp. 3-38, especially pp. 28-9.

version was raised — might in a given set of circumstances be entertained as an idea by a hard-pressed Muslim ruler. That such and idea occurred to al-Muqtadir we cannot say. The initiative towards the mission evidently came from the Christian side, but it seems likely that the abbot or bishop or whoever sent the deputations of which we read in the correspondence (§§ 2, 9, 15) — clearly an ecclesiastic of high rank — had some precise grounds for thinking that they might be listened to.

Assuming that the letter of the 'monk of France' was originally written in Arabic, there is no one in the contemporary European scene to whom we can point as author, with the possible exception of the converted Moor Constantine Africanus, living about this time as a monk at Monte Cassino. At first sight the internal evidence appears definitely to rule him out. 'France' may perhaps include Catalonia, in this context, but certainly not Italy. In any case the tone of the letter seems to be unmistakably that of Latin Christendom.

On the other hand, if the letter was originally written in Latin, done into Arabic perhaps by the 'interpreter' mentioned in the reply (§ 15) — the latter not at all an unlikely figure to meet at Saragossa — the enigma of the authorship may seem a shade less difficult.

It appears, however, that we must allow that a letter from al-Muqtadir had reached the 'monk of France' earlier (cf. §§ 1, 7, 9). This should necessitate someone able to translate it, as we can hardly think of the Muslim ruler writing in anything but Arabic. But one who read Arabic might also write it. We may have to think of such a personage, not indeed as the author of the letter of the 'monk of France', for as already said it bears the stamp of Latin Christendom, but as redactor. In this capacity a native Arabic speaker converted to Christianity is perhaps our likeliest conjecture. Monte Cassino is known to have been at this time under the influence of Cluny and to have adopted the Cluniac rule. Is there after all some connection with Constantine Africanus and his possible companions or pupils?

To go further would be too venturesome. It seems impro-

bable that an Arabic speaker accompanied the two principal envoys, as the interpreter of § 15, though it is not entirely clear that the latter was from the Muslim side, and the original delegation seems to have consisted of more than two persons (§§ 2, 7, 17). We should certainly expect some explicit reference to a Christian interpreter, if he had been present.

We must briefly consider the caveat mentioned above and then suspended in the following remarks, which of course hold only if the correspondence is genuine.

The internal evidence is in favour of the genuineness. When the 'monk of France' says that the Devil, unable to restore the old paganism, contrived to subvert great nations, formerly Christian, through the agency of Muḥammad and Islam (§ 4), the argument is thoroughly in the spirit of mediaeval Christianity, though perhaps not readily to be found elsewhere. It can hardly have occurred to a Muslim propagandist, composing a 'Letter of the monk of France' ad hoc, in order to reply to it. The superior dialectical aptitude claimed no doubt justly by the Muslim faqīh will correspond to the relative development of civilisation, higher in Muslim Spain than in western Europe at this time, or at least a little earlier. His knowledge of the New Testament (cf. §§ 12, 24, 26, 28), not matched by any corresponding knowledge of the Qur'ān in the letter of the 'monk of France', reminds one that Arabic versions of scripture made from the Latin had long been available in Spain. The citations could perhaps be shown to be characteristically Spanish.

The external evidence is also favourable. The Escorial MS. 538 from which the two documents come contains a number of authentic, historical letters and as such as been utilised previously by Goldziher [1]. There is no reason to suppose that this correspondence is of a different character. The date of the MS. is indeed a little uncertain (A. H. 785/A. D. 1383 in one place, perhaps by a second hand), but on the whole one

[1] In his article Die Shuʿūbīya unter den Muhammedanern in Spanien *ZDMG*, Bd. 53 (1899), pp. 601-620.

may undoubtedly have confidence in what it contains being what it purports to be.

I should like here to express thanks to the authorities at the Escorial, especially the learned Librarian, Father Nemesio Morata, for their kindness and courtesy in making the treasures of their Arabic collection readily available to me when on a visit last year (1949), and also to Don Enrique Serrano for his help in securing excellent photographs. Various circumstances have held up the publication of this and other interesting new texts from the Escorial and Madrid until now. I may be allowed here to say that I am hopeful of being able to produce more fairly soon.

TRANSLATION

[F° 52 *b*]. In the name of God, the Merciful, the Compassionate. God bless our Lord Muḥammad and his family.
The letter of the monk of France [1] — may God destroy it — to al-Muqtadir bi-llāh, lord of Saragossa.

1) To the loved friend, whom we hope will be a close intimate, who has been empowered (by God) [2] over the empire of this world, the noble king, from the humblest of monks, who desires repentance and faith in Christ Jesus [3], the son of God, our Lord. When (the report of) your high position in the world reached us, mighty prince, and your insight in explaining its changed (changeable) conditions, we determined to communicate with you and invite you to prefer the everlasting Kingdom to that which ends and passes away. You have already seen our (previous) letter to you, to which you returned a reply, honourable according to the view of the people of the world,

[1] افرنسه, Ifransa. The modern form is فرنسا (Faransā). [2] Arabicè, al-Muqtadir (bi-llāh). [3] Always عيسى (ʿĪsà) in the reply of al-Bāǧ (as in the Qur'ān), but here ايشوع (Īshūʿ or Ayshūʿ). Cf. يسوع, (Yasūʿ) in modern use.

but there was no spiritual reply in accordance with our desire. For that reason my time has been long in answering you, since we feared that we should undertake a tiresome task, from which we would gather no fruit. And in truth the Almighty, who chose his friends before the creation of the world and did not predestinate their destruction, has enlightened your heart and made it to know faith in God, who saves you [1], the Merciful, the Compassionate, the Forgiving, who guides you to knowledge of himself. It is not possible for us to delay doing all that we can to complete this affair, with his good help, so that you may share with us in his Kingdom, if that is your choice.

2) For this reason we have sent you some of our brethren, who will bring to you a divine Word, as God helps them thereto. They will explain in your presence the truth of the religion of the Christians and confirm in you the knowledge of Christ, our Lord, than whom we need faith in no other and in whom alone we look for salvation. He is God, who has [f° 53 *a*] veiled himself in our human form to deliver us by his innocent blood from the destruction of the Devil.

3) On this subject, noble king, we might speak at length, did we not fear your being pained to hear it. In it all is the proof of the Christian religion and a demonstration of its majesty, even if the comprehension of its substance is a thing for which human reason is too weak. The Kingdom of God Most High is greater and more glorious than that the human understanding should take it in or attain to it by theological reasoning. Yet it is one of the signs of Almighty God that he expands the breasts of the sons of Adam and causes the spirit of knowledge to enter their hearts, that faith may be established in their souls. And since the earth was formerly inhabited by error and the world stained by the worship of idols, it seemed good to Almighty God, at the end of the age, to change time (and make it) new and restore the good order which was lost to the world in Adam, (our) first father. It was this to which our fathers were

[1] There is some contrast between this phrase and the characteristically Muslim attributes of God which follow. Cf. introduction for the possibility of an Arab redactor.

guided before Abraham, Isaac and Jacob, and the Prophets declared it after them. It is an injunction from God, fixed before the Law (Torah) and after the sending down of the Law, that the holy Incarnation should be known. This is not a thing peculiar to our sacred books alone, but it is set down in the books of the Jews and those who oppose us, with a clear explanation.

4) Satan the accursed who has exposed the people of this world to death through his jealousy of Adam sought to alter this holy religion, after the success of the disciples, who directed the people of the earth by exhortation, and after the pure martyrs had gained the victory over the Devil — they who shed their blood in (different) parts of the earth in obedience to God, for the sake of his holy Law, nor was (the Devil) able to seduce the people of the world and lead them (back) to their old error of worshipping idols. So he deceived the children of Ishmael in regard to the Prophet whose mission they acknowledged, and thereby drew away many souls to the punishment of Hell. In the past the Devil has sinned and misled mankind, so as to cause him to taste severe punishment on the Day of the resurrection at the hands of God, our Lord Jesus Christ. Now he has doubled these sins in causing to perish these great nations [1].

5) So reflect, noble king, and prefer nothing to your soul's salvation on the Day of judgement and reward. We are sincere in seeking to serve your interests and eager to devote ourselves to you. When you have received our words [f° 53 *b*] and done according to our advice, and your answer to our invitation to receive the word of eternal salvation, which we offer you, is ascertained by us, we shall not be slow to join you. Consider, dear friend, how right it is to begin the work and lose no time. Rejoice at the prayers and pure alms freely offered by our brethren in this country on your account, though not one of them has so much as seen you, and (each) does so gratuitously from a desire that God may guide you to his favour.

6) Peace be upon you, dear friend, from our Lord Christ, who has done away with death and conquered Satan, and mercy and blessing from him, to save you from the snares of the Devil, in which

1 Cf. introduction, also § 10.

till now you have been involved. We pray God, whose is the power and the might, on account of (through?) whom all things were created and apart from whom nothing was created, that he may guide you and confirm in your soul that to which we have called and exhorted you.

7) If it does not seem good to you, dear friend, to return us your answer, according to what your letter contained [1] with reference to the mischances of writing, entrust it (verbally) to these brethren of ours. Acquaint them with your case and the thoughts of your soul. We shall make humble prayer to our Lord Jesus Christ to take upon himself your protection, guarantee your safety, guide you to his holy religion and support you in the true religion, through whom Amen. (In the year 785) [2].

This is the reply of the faqīh, the qāḍī, the honoured (and) excellent Abū-l-Walīd al-Bāŷī, God's mercy and favour upon him, to the above letter.

8) In the name of God, the Merciful, the Compassionate. God bless Muḥammad and his family and give him peace. Glory to God and blessing upon his Apostle [3].

I have examined, O monk, the letter coming from you, the friendship therein proffered, the advice which you offer and the intention which you disclose. We accept your friendship because of what we have heard of your position among [the people of your religion [4] and what has reached us of your good will [5]. As God lives! you have directed our attention by your advice to what is necessary for us in that matter with reference to you. If we had not been convinced of the distance of your dwelling and the impossibility of what we wrote reaching you, it would have been proper for us to do

[1] Cf. the similar phrase § 22. [2] Sc. of the Hiŷra. These words in brackets are perhaps by a later hand. The figure for 7 has been crossed out. It is generally assumed that this is the date when the MS. was written (corresponding to A. D. 1383), but evidently the MS. may be older. [3] The introductory formulae are here an integral part of the letter, cf. § 1. [4] Cf. §§ 23, 27, 37, 39, also introduction. [5] Cf. infra and § 21.

what is necessary in that matter, taking the most convenient way, and you would have deserved in our opinion to have the truth made known and conveyed to you [f° 54 *a*]. Those who have reached us of your messengers and the people of your religion have confirmed the desire for the good and zeal for the truth manifested by you in a way which has strengthened our wish that you may accept it and prosper in it, taking hold of it and repenting towards it [1].

9) Before this, your (first) letter reached us [2]. Connected with it was the absurd claim of its bearer in regard to the bringing to life again of the dead and rotten bones [3], which should not present itself to anyone with any sense of perception or preoccupy the mind of any man with the least understanding. We spoke kindly to him and were charitable enough to overlook and pardon. We make answer to you as believing that you utter inconsiderate thoughts without reflection and express them without knowledge and certainty — as appears from yourself as well as from reports about you — while at the same time you think that it is permitted to the poor Muslims in that matter, like your community, to admit impossibilities and maintain what is the extreme of absurdity. We intend to be mild and friendly with you. That is the best reply to make to one whose coming back is hoped for and whose repentance and return are expected. Roughness is employed only towards one whose resistance is certain, whose persistence is clear and whose obedience is not hoped for. We hope to raise you from this state and free you from this torpor, by God's grace and help and influence and victorious aid.

10) When your letters and overtures repeatedly reached us, it became indicated that we should explain to you in what sense we were pleased with your questioning and oppose you in what we thought fit, in regard to your manner of giving the advice which good people tend to give and God has commanded us by the tongues of the Apostles. We abstain from opposing you on the point of your speaking ill of the noble Apostles and honoured Prophets, on whom be peace, a point which we disapprove of in your discourse and

1 'The Truth' is often personified as a name of God. 2 Cf. introduction. 3 The occasional use of rhymed prose is a characteristic of al-Bāǧī's letter, as here.

which angers us in your letter [1]. We leave this aside with a caution and warning, and we excuse you in regard to what you know nothing about and cannot judge of. We shall do our best to be mild with you and make things clear to you in the discursive, epistolary style, not by the method of demonstrations and proofs, helping you according to your creed by means of your sacred book [2] and agreeing with you in your aim, This perhaps will be more likely to conciliate you and more effective in opposing you and treating your case.

11) We raise the like of you and heighten your value above (what is deserved by) the opening of your letter, where you say that Jesus [f° 54 *b*] — may God bless him and give him peace — is the son of God, who is Exalted [3]. No, he is created man and a servant under authority, not exempt from the proofs of createdness, such as movement, rest, cessation, passing from place to place, changing from one state to another, eating food, and death, which is appointed for all men — things which are not right for an eternal God and impossible (to believe) for anyone of sound judgement. And if we admit that with these qualities and created states (Jesus) — may God bless him and give him peace — is an eternal God, then we must deny that the world or anything therein is caused and created, because there is in nothing of what we have mentioned, mankind, the world and what is therein of animals and inanimate objects, any proof of createdness other than what is in Jesus — may God bless him and give him peace. God, who is Exalted, created Jesus, on whom be peace, without a father, as he created Adam — may God bless him and give him peace — from the dust, and a mother bore Jesus. Adam had neither father nor mother. Since Adam is not a God, though he is (our) first father, but was created, much less is Jesus a God, being of the posterity and children of Adam, but is a servant under authority. This is plain to him who is ignorant of the meaning of createdness and has not distinguished the Creator from the created.

12) Whoever has considered any of the departments of knowledge and is aided by discernment and understanding finds the marks of createdness plainer and its proofs more valid than that they can be concealed or ambiguous, or that anyone with the least pretensions

[1] Cf. § 4. [2] Cf. introduction. [3] § 1.

to knowledge can be doubtful in regard to them. There have appeared at the hands of all the Prophets, on whom be peace, clear signs and shining miracles, such as appeared at the hand of Jesus, on whom be peace, and more. If it is permitted to claim for Jesus, on whom be peace, because of instances of raising the dead and curing the blind and the lepers [1], that he is the son of God, who is Exalted, this can be claimed for Abraham, because of the instance of his escaping from the fire after he had been cast into it [2]. (Jesus did not escape from a small number of persons who wished to crucify and kill him [3], according to what you say.) It can be claimed for Moses, on whom be peace, because of the instances of his turning the rod into a serpent, and dividing the sea [4]. And the same claim can be made for Muḥammad — may God bless him and give him peace — because of the instances of the splitting [f° 55 *a*] of the moon, the flowing of water from between his fingers, the declaration of praise by the pebbles in his hand and the calling out of the sheep to him, as well as other signs. But signs do not necessitate admitting what is absurd nor making absurd what is permissible (and) possible. Since our Lord, who is Exalted, is eternal, it is not consistent with his glory that he should be caused or created. In whomsoever are found the proofs of createdness, such as eating, drinking, cessation and passing from place to place, he is only created (and) a subject, and the raising of the dead at his hand does not show that he is a God to be worshipped. Instances of that in the case of one who claims the Prophecy only show that he is a true Prophet, because the qualities of createdness in him do not make absurd his being a Prophet. If it were permitted to say that Jesus, on whom be peace, was the creator of instances of miracle and unique in his action, we could say that Adam, Abraham, Moses, Muḥammad and the rest of the Prophets, on whom be peace, were unique in creating instances of miracle, that it was all their creation and that in consequence they are Gods to be worshipped. Which is absurd. There is no Creator but God and no

[1] Al-Bāŷī here begins to show his acquaintance with the Bible, which may be restricted to the New Testament, as he seems to say § 26. [2] From Qur'ān 21, 68-71. Cf. Masᶜūdī, Tanbīh, Bibliotheca Geographorum Arabicorum, VIII, p. 78. [3] Cf. Matthew 26, 47 = Mark, 14, 43. [4] The references are Qur'anic rather than Biblical (Sur. 7, 104/107 and Sur. 26, 63).

object of worship save him. These (others) are honoured Prophets and favoured Apostles, confirmed by God, who is Exalted, in these instances of miracle, which are only possible for him, nor is it true to say that any but he created them.

13) The question of the present world is too contemptible and its situation too fleeting and unimportant for an intelligent man to be deceived by it, or for a sensible man to succumb to its seduction. It is but the House of experience and testing, not the House of reward and abiding. The happy man is he who works in it and takes from it provision for the House of permanence which passes not away and the bliss which ends not, but abides forever, where our Lord is alone in the Kingdom [1], and every one who has obeyed him, worshipped him alone and believed in his Apostles and his books attains to his favour in the House of bliss, and every one who has associated (other deities) with him and disbelieved in anything of his books or any one of his Apostles arrives at his wrath in Hell. We hope that God, who is Exalted, will save you from it by Islam and remove you therefrom by passing over to the religion of Muḥammad, on whom be peace. Truly God, who is Exalted, has enlightened the hearts of the community of the Muslims by Islam, honoured us thereby and ennobled us in following Muḥammad — may God bless him and give him peace. We are acceptable to him, and he has specially conferred on us the noble Qur'ān 'which falsehood does not approach from before or behind, a revelation from a wise One, praised' [2], the best of books [f° 55 *b*] and the seal of them and the judge of them and the confirmer of them, including the knowledge of first and last. It has enlightened the hearts of the believers with plain truth, our thanks to God for conferring it specially upon us and directing us to it. 'We should not have been directed aright, had not God directed us' [3]. We must do what we can to advise you and keep close to you and strive that you should be of the community of this honoured nation and of the people of this exalted religion, which abrogates all religions and rules over all sects, so that you may gain the favour of the Lord of the worlds, escape from his wrath, receive the reward of the last Day, and be free from his injury and happy in the

[1] Cf. § 14. [2] Qur'ān 41, 42. [3] Qur'ān, 7, 41/43.

present world by membership in our community, being counted near to ourselves.

14) As for the Kingdom of the Lord of the worlds, he is the unique One therein, Exalted is he, it cannot be that any follower or rebel, any fugitive or criminal should share with him therein. If you mean by that, that those who obey you are in the Kingdom of God [1], it is the condition of those who have disobeyed you, and the condition of the present world and the after-life is that not one goes out from his kingdom. But these are expressions which you use in the wrong places, because you do not know what they imply. We wish that God by his grace may make it easy for you to come over to us and appear before us [2], so that you may hear discussion, properly so called, on the meanings of these expressions, and that we may establish their several senses and use according to systematic classification of them and you may hear the divine Word in truth [3], the Word of the Lord of the worlds, may our Lord, who is great and glorious, see to its safe keeping and enliven with it our tongues and our hearts! It is impossible for anyone to alter or change it, to move it from its sense or twist its meaning. If one sūra or complete verse were to strike your ears, we should find that it would be enough to enlighten your heart, win over your soul and bring you back [4] to the best religion and the most perfect way. 'If a man desires another religion than Islam it will not be accepted of him, and on the last Day he will be among the losers' [5].

15) The two persons charged with your letter [6] came, bringing nothing but the word of men [7], as the weak are ordinarily accustomed to do, with incompetence, remissness, stupidity and feebleness, showing perplexity, stopping short and being confused in their claims and arguments. Their first claim was nearly as ridiculous as that of the man who came before them [8], whom they contradicted in what he reported from you. Then their condition became quite like

[1] Cf. § 3. [2] Cf. §§ 17, 25. [3] Cf. § 2, where 'a divine Word' (kalām ilāhī) perhaps signifies inspired utterance. Al-Bāŷī frequently thinks of 'kalām' in its technical sense of 'theology, theological argument'. In this § 14 and elsewhere, notably § 17, the word has been variously rendered. [4] Cf. § 24. [5] Qur'ān 3, 79/85. [6] Cf. § 17. [7] Sc. and not the divine Word promised (§ 2). Cf. n. 3 above. [8] Cf. § 9.

his [f° 56 *a*], contradicting themselves and contradicting their interpreter in what he reported from them and his translation of their words. Now we have knowledge of your law and the disagreement of your doctors in regard to your religion and what each sect advances of your doubts in regard to the hypostases [1], the creation, the meaning of 'divinity' and 'humanity', the substance, and other brayings of your asses (?), of which if we had displayed to them a small part, we should have stupified and dazzled them, and they would have known that we possess of its aggregate and details what not one of the people of your religion has attained or succeeded in deducing and following its meanings, first and last of you. But we preferred to be mild with them, to use discretion and be pleasant to them, so we tempered our words to them, showing them a slight portion of the matter, from which our souls were not averse and their minds were not vexed to hear, in this accepting the instruction of God, through their compliance.

16) We have seen that in your letter you differ from all the people of your religion, for there is no man among the sects of the Christians who says that one need have faith only in Christ [2]. Rather it is faith in the Father which is necessary with you, and the Father is not taken with you in (the meaning of) humanity. Only the Son is so taken, and anyone who believes only in the Son, disbelieves in the Father. Previously you had said in your letter that Christ is the son of God, and this contradicts your statement that faith is necessary only in Christ, who is the Son. If we were to follow out the contradiction, dislocation and absurdity which appear in your letter, only a trifling portion would remain intact. But — may God give success to us and you — we ascribe that in you, in view of what we are accustomed to in people of your religion, to lack of knowledge, unfamiliarity with the aims of dialectic and neglect of study and discussion besides (your acceptance of) untrue views and stories which are unfounded in fact and do not help. I trust that God may grant you success by our guiding you to leave falsehood and clinging to deception and lies, and that he may give you in exchange knowledge

[1] Or Persons of the Trinity, Arabicè aqānīm, plur. of uqnūm, Greek γνώμων apparently. [2] Cf. § 2.

of the truths and soundness of aim and instruction in dialectic, which will bring you to the plain paths and the evident truths.

17) The two who appeared of your friends, chosen by you to represent you in this design, used language which we referred to perplexity, stupidity and the denial [f° 56 *b*] of a thing after admitting it [1]. We should like you to come to us [2], that we might achieve the purpose of instructing you and might be able to make you understand and show you distinctly the certainty and accuracy of theology, its excellence and superiority, the systematic classification of the proofs and what they imply, and the rules of the demonstrations and what they result in, to remove all foolishness from your soul and to cleanse your heart from what soils it, to the end that you may see truth plain and evident and religion strong and clear, though the Kingdom of God, who is Exalted, is too great for the understanding of man to comprehend, or for its characteristics to be exhaustively treated by theological argument or exposition [3]. It belongs to (God's) greatness and power and might that he is unique (and distinct) from associates and equals, and needs not consort and children. 'God has taken no son and with him there is no God, else each God would arrogate to himself what he had created' [4]. He is unique in creation, in bringing into existence and in dispelling evil and affliction. And he has sent the Prophets, bearing good tidings and warning. They have declared concerning our Lord the greatness of his power, the sublimity of his word and the perfection of his will, and have indicated his laws and shown forth his proofs and all about him — all this by the perspicuous argument and the eternal path and the proofs which compel him who regards them to the truth, and lead him who opposes them to polytheism.

18) Were it not for theological reasoning the possible would not be distinguished from the absurd [5] nor guidance from error. There is no sect or religion which does not assert that its souls are enlightened by what it teaches and rejoice in what it believes. So say the Brahmins, who deny the Apostles, the materialists, who believe in the eternity of the world, the philosophers, who speak of the

1 Cf. § 15. 2 Cf. §§ 14, 25. 3 Echoing the words of § 3.
4 Qur'ān 23, 93/91. 5 Cf. middle of § 12.

pre-existence of the world, and the dualists, who maintain the creation by Light and Darkness. There is not one of these sects but claims that it is more secure in what it believes, more firmly established in what it professes and more enlightened in what it pretends to teach than souls which believe in the Apostles and follow the sacred books. But the establishment and spread of theological reasoning, with its distinction and description, exalt and confirm the truth and diminish and efface falsehood.

19) God, who is Exalted, has made the present world the House of trouble and temptation and trial, that he might test us (to see) which of us would do good, and he has made the after-life the House of reward and punishment, to reward the believers who have done well and to punish the infidels who have associated (other deities) with him. Among the causes of temptation he has made the accursed Devil [f° 57 *a*], and he has sent the Prophets to guide to the straight path, 'lest mankind might have an argument against God, after the Apostles' [1]. He has guided by the Prophets whom he would, through his grace, and has cut off by the accursed Devil whom he would, through his justice.

20) The first of the Apostles to the people of the earth was our father Adam, on whom be peace. He summoned to the worship of God alone, who has no associate and no son, and so the Apostles after him. Whenever a law was forgotten and its covenant became old, God sent an Apostle to the people of the earth, to renew it and confirm it, till God, who is Exalted, sent a Prophet whose name was Jesus, on whom be peace. So (Jesus) called his people to the worship of his Lord and Maker and Creator. A few believed in him, a small number who were unable to defend him from his enemies who sought him — those who disbelieved and denied what he brought from (God) — till God raised him to himself and chose for him what was in store for him. 'They did not kill him nor crucify him, but a likeness was made for them' [2]. He gave his blood freely, according to what you say, desiring to save mankind from error, and only a small number believed in him. Yet people believed in other Prophets who did not go so far as this, just as they believed in Jesus. Moses, on whom

[1] Qur'ān 4, 163/165. [2] Qur'ān 4, 156/7.

be peace, did not die till a large number believed in him, a great multitude, nor did Muḥammad — may God bless him and give him peace — die till a huge number believed in him, who thereby gained possession of the lands and conquered the horizons, and God made him victorious over every religion, 'even though the polytheists were unwilling' [1]. Then, immediately after his death, his Companions conquered the land of Persia, in spite of its remoteness from his place, the strength of its ruler and its greatness and power. They conquered the land of Syria, which was the most excellent of your lands, the place of (the appearing of) your Law, and the end of your pilgrimage and worship. He whom you asssert is your God, in spite of his having shed his blood, achieved less than the Prophets who were the subject sons of Adam, with God helping and guarding them. If Jesus had been a powerful God, he would not have needed (to do) that. He would have created them believers. And if God had wished that there should be no rebellion, he would not have created the temptations or the accursed Devil. But God has created for the Garden those worthy of the Garden, acting by the favour of God, who is Exalted, and he has created for the Fire those worthy of the Fire, acting without God's favour. If Jesus, on whom be peace, knew the Unseen [f° 57 *b*], why did he give his blood through a desire for that which was not accomplished, and from which he gained nothing?

21) Consider, O monk, the weakness of your position and the superiority of that which we invite you to accept, and perhaps God will grant you success and direct you, that you may have knowledge of God, by being of our community and returning [2] to our religion. We have heard enough of your will towards the good and your desire for it and eagerness to possess it, to make us eager to guide and direct you. We hope for your speedy submission and repentance [3]. My success is only in God, in whom I trust.

22) Among the strangest things which you people bring forward is your statement that (Jesus) gave his blood for the salvation of men [4]. How could the Lord have blood, when blood belongs to caused (and) created bodies? If you defined the expression, you would say that it was the blood of humanity, not divinity, and you would

1 Qur'ān 9, 33. 2 Cf. § 14. 3 Cf. § 1. 4 Cf. § 2.

have to say that what was crucified was the humanity, not the son of God, who is Exalted. But you are convinced that your God was crucified and died. This description is not right except for a caused, created being, because the negation of everlasting life is not admissible. If this were possible for him, it would certainly be possible for his father, according to what you say, because he has the same quality as his son. But he belonged to one of your communities. How then could he be a God, everlasting, living, self-existent for ever, to whom death was possible and whose life was subject to negation? Why did (Jesus) not remove death from himself and was not able to defend himself against it, when he had done away with (death) as you say, according to what you have mentioned in your letter? [1]. And if it is possible thas he died and was nevertheless a God, what prevents our saying that all whom we have seen or heard of are everlasting and for ever Gods, though they had a father or died or their life passed away and was negated? Can it be that anyone would reach this pitch of plain ignorance, admitting the reversal of truths and making ridiculous pretensions, whose speech had not stumbled, whose ignorance was not deep-rooted and whose eyes were not blind?

23) How then is it that such a one should call and urge to his position? Is it conceivable that there is anything in the impossible chapters and adventitious passages worse corrupted than these falsehoods, which cause a blush to him who cites them and do not seem to be worth anyone's forcing himself to admit them and believe in them? I am convinced that something like this is not unknown [f° 58 *a*] to you, in spite of your slight knowledge and unfamiliarity with the consideration of proofs, for this is not something attained by close consideration and needs no reflection. It is perceived by rudimentary intelligences and is grasped immediately by one who has the lowest grade of acquirement. In my view, your motive in this is one of two things. Either you have seen no form of religion other than that to which you have been accustomed from childhood and believe that all religions are equally absurd and corrupt, and you have decided to continue in the same state as you found your ancestors, since no possibility appears to you of anything better. Or you

[1] Cf. § 6.

have seen that through this absurdity you have received among the ignorant followers of your religion a position which you are unwilling to give up and vacate, if you pass over to the true religion, because you know that you do not hold the grade and rank of the lowest of them in knowledge, much less the grade of the highest of them, their imāms and chiefs.

24) One of the curious things you advance, raising thereby the laughter of your hearers, is your saying that Jesus is the son of God, who is exalted above such a thing, and (at the same time) you say that he is of the sons of David, on whom be peace. This is stated in your Gospel and read from your sacred book. And you claim that Gabriel, when he brought the announcement of him to Mary, said to her, Truly, he shall be powerful with God, and his name shall spread abroad, and he shall be called the son of God, and God shall make him inherit the kingdom of his father David [1]. You do not apply this in the sense that David was his father on the side of Mary, because she was not one of the descendants of David. You apply it only in the sense that (David) was his father on the side of Joseph the carpenter, whom you suppose was the husband of Mary, since Joseph [2] was of the sons of David. David was a servant, who came into existence after he was not, and died after he had lived. How was Jesus, the son, the Creator and God of David, his father? And how is he son of David, who was created, and son of God, the Creator? Is this anything else than ignorance of the difference between son and father, eternal and caused, Creator and created ? He who is so extremely ignorant cannot have right belief in a divine law. How can he call to it and speak about it? But deficient reflection and love of victory (in argument) necessitates extravagance and occasions folly and confusion — we ask God for protection.

25) Your sects differ in regard to the creation which you call [f° 58 *b*] incarnation [3], for a reason which you have not heard of. If you were with us, we would show you in regard to this something of the words of the earlier representatives of your religion, followed by what had been objected against it by the Muslims, with proofs for and against, since you have no information about them. We would

1 Cf. Luke 1, 32. 2 The text has 'Jesus'. 3 Cf. § 3.

let you hear enough of the strange and wonderful inventions, the contradiction, the falsehoods and the confusion of the narrators of the Gospel, to fill your ears and amaze your hearts. But a letter is not the place for expatiating on this, especially as one does not wish to write a treatise, but only to win you over, and is afraid that the recipient will be confused by multiplication of commentary and explanation. Not one of the adherents of the various religions and the followers of the Prophets who preceded Jesus, on whom be peace, or those who came after him, admits the existence of the incarnation which you claim, in any book or revelation, nor has any Prophet or Apostle admitted it.

26) Now our Lord has revealed in his noble book that Jesus announced our prophet Muḥammad — may God bless him and give him peace. Either this information is known to you, or your religious leaders have concealed it and expunged it from your Gospels. We have read them in Arabic and know enough of their discrepancy and confusion to show us that distortion and alteration, addition and omission have affected them, for example, what is in the Gospel according to Matthew, that between Abraham and Joseph, whom you assert to have been the husband of Mary, there were 42 generations [1], while according to Luke there were between Abraham and Christ 55 men, whose names are not those in the account of Matthew, except in a few cases [2]. These accounts seem to agree in nothing, yet faith in them is obligatory with you, in spite of their discrepancy, because the Gospel is your book and the origin of your law. How can it be right for you (to have) faith in what differs and fails to agree, and varies and is not corroborative of itself? Our preserved book is preserved by small and great. No one can possibly add to it or take away from it, and what is read therein by people in the farthest East is read by those in the farthest West, without the addition of a letter or a phrase and with no difference in a vowel or a point.

27) And I am surprised, O monk, in view of what is reported to us of your superiority among your people and your precedence among those of your religion, at the appearance of excessive carelessness and want of knowledge in you, as regards what your letter

[1] Matthew 1, 1-17. [2] Luke 3, 23-34.

contains on the subject of the accursed Devil being able to lead astray those whom God wills to lead to the eternal religion [1], though we say, or (indeed) you say in your book, that God is all-powerful [f° 59 *a*]. What is his power, if he shed his blood to annul what the Devil and others whom he had created began, and was unable to set right what (the Devil) had put wrong, make good what he had caused and straighten what he had laid awry? The accursed Devil, in what he achieved, did not go so far as to shed his blood, did not alter his condition, did not assume another corporeal form and did not change into something else. This surely must be impossible (to believe) for the least of your pupils and the youngest of your followers, as it must be impossible (to believe) for the most ignorant of mankind and the least of them in understanding.

28) But of what you say is not this strangest of all, that the Devil appeared to Jesus — God, according to you — and went up with him to the top of a mountain and showed him the glory of the present world, saying to him, If you worship me, I shall make you king of all this? When Christ heard that wile of the accursed Devil, he turned from his evil and sought refuge from his temptation by fasting 40 days and 40 nights, and the Devil let him go [2]. Is there a grain of intelligence in one who admits this against his Lord and announces it of him? Does any relation remain between him and the attainment of truths and religious knowledge? Is not God the Creator of the Devil, able to destroy him when he wills, and Ruler of the earth and the heavens and what is between them, without partner or distinction? How can One who is so fear that a creature of his should tempt him? Or how could the earth support the Devil or the heavens shade him, when he addressed his Lord and called him to worship him? And afterwards that (the Devil) should reward him and make him ruler of the pomp of the present world, which is his kingdom and part of his creation? And that his Lord should fear his temptation and seek protection from him by fasting? And how could he say that he would punish him in the after-life with painful torment and the fire of Hell, when he was unable to free himself from him and his temptation in the present world? Is his

1 Cf. § 4. 2 Cf. Matthew, 4, 1-11.

power in the after-life other than his power in the present world? How do you suppose that he is your salvation from the snares and deception of the Devil [1], when he fears for himself and needs his own saviour from him? He is the Almighty, the Creator of the Devil as he willed, and his destroyer when he wills. God is exalted above what the wicked say, by a great distance [2].

29) God, who is Exalted, by his grace and wisdom and kindness and favour has sent Muḥammad — may God bless him and give him peace — and thereby has set a seal on the Apostolate and perfected the Prophecy, making him the last of the Apostles. He has sent him to all the worlds and rendered him superior by these high prerogatives [f° 59 *b*]. He has made his Law to remain till the Day of judgement and honoured him with this great gift, sending him at a time of interval between the Prophets, of effacement of the roads, of ignorance of the divine laws and of estrangement from the knowledge of the religions and the creeds. All of them had become subject to change and alteration. The Jews and the other religions opposed Jesus, son of Mary, on whom be peace, refused his message and denied his claim. The Christians after him differed according to (their) sects, for each one of them had strayed from the right path and the eternal way, setting forth in their folly what the intelligence of men found impossible. The Magians served their fires, the dualists their Light and Darkness, and the Arabs their idols and images. They claimed for God a consort and children and gave him associates and fellows. Then God sent (Muḥammad) from the best of the nations, who are the children of Ishmael, on whom be peace, and from the best of the children of Ishmael, who are the Quraysh, the tent-pole of the Arabs, the most eloquent of them, the purest in origin, the most weighty as regards the ideas of the present world, the most penetrative in understanding, the most resourceful, the wealthiest, the noblest in manners, the most generous, and the best blood among them. He arose unique among them, summoning them to the worship of the Merciful and the disavowal of idols. Near and far, foe and friend opposed him in that, and he produced for them miraculous signs in which no deception or fraud was seen, no pre-

[1] Cf. § 6. [2] Cf. Qur'ān, 17, 45/43.

tence and no falsifying — the splitting of the moon in the presence of all who believed in him and denied him, alike those who were absent and those who were present; the welling out of water from between his fingers into a small vessel, when a large number of people performed the ablution therefrom; the ascription of glory to God by pebbles in his hand; the crying out of the sheep to him; the feeding of a large number from a little food; the satisfying of a great army with a little water which would not serve a small company; the healing of eyes by passing his hand over them, and other miracles [1], which if we were to detail, this letter would become very long, and we should have to abandon our intention of being brief and should have to continue it in many sittings with the help of all the (Muslim) nation, giving information about things hidden by means of explanation of oracles, citation of old stories and mention [f° 60 *a*] of the earlier Prophets according to the truth which they possessed, so that one who spent his life teaching this and frequenting the people acquainted therewith could not attain it, except he be taught by the study of a Book, not by conferring with masters. It is well-known that the like of this cannot be hidden by him who has received it, even if he desires to conceal and cover it.

30) Then God, who is Exalted, honoured him with the miracle by which God distinguished him above all Prophets and Apostles, namely the Qur'ān, by which are guided men and ǧinn, all of them. God, who is Exalted, says, 'If men and ǧinn came together to produce the like of this Qur'ān, they could not produce its like, even if some of them were helping others' [2]. So the Arabs, the non-Arabs and all nations were guided thereby. The Arabs at that time were people of eloquence and clear speech, excelling in that matter, yet not one of them could bring a sūra like it [3], in spite of the lengths to which their opposition to him led them — the shedding of their blood, the ravaging of their homes, the seizing of their goods, the occupation of their lands and the sources of their strength, their having to leave their native places and part from fathers and sons and brethren and husbands and wives. To bring a sūra like it, had they

1 Cf. § 12. 2 Qur'ān 17, 90/88. 3 Cf. Qur'ān 2, 21/23; 10, 39/38.

been able to do this, would have been easier for them than to undertake war and endure the pain of wounds. How would they have endured all that we have mentioned, when he had grown up with them and in their midst, not having learned what they had not learned, and not having met what they had not met? And if he had been unique in studying beyond them and reading among them, others read and studied and knew and learned and wrote. But till the present day no one has been able to bring a sūra like its sūras or a verse of its verses.

31) This is the greatest miracle performed by a Prophet, because all previous miracles could not be witnessed, their time being past. Only the record of them has been transmitted to us, and we are told about them. But the accounts contain falsehood as well as truth, and unless Muḥammad — may God bless him and give him peace — had informed us of their truth (and he is the True) we should have had no knowledge of their having taken place. But the miracle of the Qur'ān remains among us and continues with us, its time will not be cut off nor pass away, till God inherits the earth and those who are upon it. And he is the best of inheritors, showing at every time and epoch the truth of his Law brought by Muḥammad — may God bless him and give him peace — which he chose for him as the best of laws, the most perspicuous in wisdom, having the clearest prescriptions and the most perfectly constituted.

32) He has commanded us — may God bless him and give him peace — to believe in God alone, who has no partner, no auxiliary and no fellow, no consort and no son, and to believe in his angels and his books and his Apostles, and that Christ Jesus, son of Mary, is the servant of God and his Apostle, and to believe in the resurrection after death, and the judgement [f° 60 *b*], and reward and punishment, and that he who believes in Muḥammad — may God bless him and give him peace — and in what he has brought, must reach the Garden [1], and that he who has disbelieved in him or anything he has brought, will be eternally in the Fire. And he has enjoined on us the command to do good and avoid evil, has established prayer, the giving of alms, fasting, pilgrimage, the holy war

[1] Sc. Paradise.

against infidels and kindness to relatives, and has inspired the desire for humility, justice, beneficence, generosity, equity, right, payment of trusts, truthfulness, fairness, kindness, mutual help to good deeds, fear of God, the practice of good morals in private as well as in public, abstinence in the present world and the doing in it of works of supererogation, while keeping apart from it and opposing it. He has charged us with the duty of acquiring knowledge and made it obligatory upon us, and has incited us to it and to travel in search of it, following out its niceties and endeavouring to acquire the truth of it, distinguishing it from falsehood, considering its proofs and placing them in their right places, and dispelling the doubts which beset and befall them. He has taught us that this is one of the most important parts of our Law and one of the most excellent matters to which the distinguished among us direct their attention. He has forbidden us wrong and wickedness, the following of error and desires, pride, arrogance, injustice, oppression, lying and calumny.

33) (Muḥammad) partook of all that in person to the highest degree, tiring himself in God's service and taking those things upon himself which no one but he, of those who were contemporary with him or came after him, was capable of, guarding his Companions with his own person in war and times of violence, and avoiding all the sinful, base and blameworthy things which he forbade. In fact, in a nation which had inherited the divine Laws from the earliest times, without abandoning them or making changes therein, but rather codifying them and composing upon them compositions and works of all kinds, whose scholars and imāms had concentrated on them, and there had been many inheritors of the tradition who had spent their lives in reading and studying the books and attending the learned therein, such persons would have come short of the soundness of judgement, high qualities, tact in word and deed, power of decision, external appearance, manner of eating, drinking, sitting, walking, taking, giving, and all postures of movement, rest and regard, which were to be seen in him. All that is witnessed to about him convinces anyone who understands what it means, considers what is involved in it and knows the truth of the matter, that he was from God, who gives success to his Prophets and guides his Apostles and friends aright, laying down for them divine Laws, the validity of which

bears witness to their truth and of which the wisdom is plain in their parts and totality.

34) At the same time Muḥammad — may God bless him and give him peace — was modest in his claims on the present world, preferring [f° 61 *a*] others to himself therein in time of adversity, and when it grudged (even) a little, (and) rejecting it and turning aside from it in prosperity — in spite of all his conquests and all that lay before him — dispensing its goods among the people of his religion and those who deserved them, of the others. Their dissidence and denial of him did not prevent them from obtaining justice and fair treatment in word and deed. His portion and that of his family and relations in the goods of the present world and what had been conquered thereof by him was the smallest portion. He and his family were never satisfied as to food for three consecutive days, nor in respect of clothing — he did not clothe them with any but the coarsest of garments — nor as to shelter — he did not lodge them except in the meanest of dwellings. He made no absurd claims, and said that of the Unseen he knew only what God, who is Exalted, communicated to him. If he was asked about another, he directed his knowledge (?) to God, who is Exalted. He did not claim that he could pardon a sin of any of his nation. If he was asked to pray, he prayed for pardon for the person making the request, and informed us (?) that none pardoned sins but God and none but he punished them. He sat with the slave, visited the weak, was kind to the small and honoured the great.

35) If in spite of all this, deception was possible in his case, it was possible in the case of Moses, Jesus and the rest of the Prophets. For we do not know their truthfulness and cannot distinguish the truth which they brought from the falsehood and lies which liars and self-deceivers brought except by clear instances of miracle. What Muḥammad — may God bless him and give him peace — brought is clearer and plainer and more perfect and effective. If it is permissible for you to say that what Muḥammad brought is imaginary, it is possible for the materialists, philosophers, Brahmins and dualists who deny the Prophets to say that all that Moses, Jesus and the rest of the Prophets, on whom be peace, brought is in the same category, and that is what they do say. But since the signs and mira-

cles (of the Prophets) have proved them liars, and they must acknowledge them as true, you and all nations have to acknowledge Muḥammad, on whom be peace, and what he brought as clearer and more evident and more impressive.

36) You, O monk, whom we wish to free from error, if you listen to our advice to you and obey us in what we command you, will reach the after-life in our company of the followers of Muḥammad, on whom be peace, the honoured Prophet, will ascend by his intercession, will drink of his fountain [1], and will dwell in the Garden with him. We ask God that he may not turn us aside from the perfect way and not divert us from the path of guidance, and that he may save you from the wiles of the Devil in which you are involved [2], in whose snares you lie caught and by whose treachery you are perplexed. He who continues in them will have wretchedness and a long anguish, on the occasion of the resurrection. The Day of repentance is a day when advice does not profit, and strength is not accepted, 'and a day when the wicked bites his hands' [3] [f° 61 *b*] 'and the unbeliever says, Would that I were dust!' [4]. There is no place of abiding on that Day save Paradise and the fire of Hell. Whoso has believed and done right, Paradise is his abode. Whoso has given God a consort or son, the bottom of the Fire is his habitation — may God preserve us from it, and may he cause us to die in Islam, which removes from it!

37) O monk, let not your good fortune among the people of your religion deceive you, and your station in the place where you are, nor your sway over their souls and influence on their hearts by means of expressions which you boast of, not knowing their meanings or acquainted with the truth intended or what is implied by the words in them, as when you speak of 'spiritual reply' [5] and 'divine Word' [6] and similar unconnected expressions, which having heard you apply in their wrong place and use in an incorrect sense. For if you were asked what was implied by these your lack of knowledge would lead you into great difficulties, so that you could go neither forward nor back for speechlessness. For your employment of them

1 I. e. al-Kawṯar. 2 Echoing § 6. 3 Qur'ān 25, 29/27.
4 Qur'ān 78, 41/40. 5 Cf. § 1. 6 Cf. § 2.

in the wrong sense is a proof of your ignorance of them. If you accept my advice and listen to my warning we shall bring you out, by God's help, from the darkness of ignorance to the light of knowledge, and from the perplexity of doubt to the certainty of truth. We shall show you enough of the methods of demonstration and the distinction of proofs and examples, to expand your breast and illumine your heart. You will thereby know the truths and the meanings of these expressions at which you are filled with admiration but cite wrongly in an incorrect sense, and will be convinced that they belong to the least important part of theology and are the weakest support to which a person of understanding can cling.

38) But if you refuse (everything) except pride, insolence, persistence, exaggeration, deviation, impiety, stubbornness and rebellion, you will not find your Lord feeble and will not escape from your sin and the sins of those who have followed you and strayed through you [1]. Discussion in religion without knowledge is falsehood and a lie against the Lord of the worlds. 'And who is more guilty than he who has forged a lie against God? Those will be presented to their Lord, and the witnesses will say, These are they who have denied their Lord. Is not the curse of God upon the wicked?' [2] Do not prefer to the safety of your soul and the safety of those who have followed you any of the benefits of the present world and its spurious attractions, for the ignorance of those who have been deceived by you in regard to them will not profit you on the Day of appearing before your Lord.

39) We have said farewell to your two friends who came to us privately and publicly, once and again, in a manner which we believe is consistent with God's glorifying us by Islam, having given it specially to us among mankind and having honoured us thereby in following our Prophet Muḥammad — may God bless him and give him peace. 'O people of the Book, come to an equal discussion between us and you that we shall worship God alone and shall not associate anything with him [f° 62 *a*], and shall not choose each other as lords, apart from God. And if they turn back, say, Bear witness that we are Muslims' [3]. 'Come, let us call our sons and your sons,

[1] Cf. § 14. [2] Qur'ān 11, 21/18. [3] Qur'ān 3, 57/64.

our wives and your wives, ourselves and yourselves. Then let us make earnest prayer and lay the curse of God on the liars' [1]. We ask God to guide you and guide through you those who are with you, that you may gain the most excellent of them and be a means of their salvation. You are according to what we hear obeyed among them. 'And peace be upon him who follows the guidance!' [2].

The reply of the most honoured faqīh, the most upright qāḍī, Abū-l-Walīd al-Bāŷī, may God have mercy on him and pardon him, is completed. May God lighten his face, by his grace and liberality and generosity! Verily he is the Merciful... and a pardoning Lord.

ARABIC TEXT

(ESC. MS. AR. 538, F° 52 *b*)

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وعلى اله

رسالة الراهب من افرنسه دمرها الله الى المقتدر بالله صاحب سرقسطة

1) الى الصديق الحبيب الذي نؤمله أن يكون خليلا مدانيا المقتدر على دولة هذه الدنيا الملك الشريف من الراهب أحقر الرهبان الراغب في الإنابة والإيمان بالمسيح ايشوع [3] بن الله سيدنا . لما انتهى الينا أيها الأمير العزيز أمرك الرفيع في الدنيا وبصيرتك في تبيين أحوالها المتغيرة رأينا أن نراسلك وندعوك لتؤثر الملك الدائم على الملك الزائل الفاني . وإنك قد رأيت كتابنا اليك الذي راجعت عليه مراجعة نبيلة على حسب نظر أهل الدنيا ولم تكن بحسب مطلوبنا من المراجعة الروحانية . ولذلك تراخى زماني بمراجعتك اذ

1 Qur'ān 3, 54/61. 2 Qur'ān 20, 49/47. 3 Ms. ايشرع.

توقعنا أن نتكلف تعبا لا نجتني به ثمرة . وحقا ان القادر على الكل الذي اصطفى أولياءه قبل خلق العالم ولم يسبق في علمه هلاكهم قد أنار قلبك وأشعره للايمان بالله المسلم لك وهو الرحمن الرحيم الغفور الذي يهديك لمعرفته . وليس يسعنا أن نتراخى عن الاجتهاد في تتميم هذه المصلحة بجميل معونته لتشترك معنا في ملكوته أن اثرت ذلك .

2) ولهذا الأمر أشخصنا اليك من إخواننا من يورد عليك كلاما الهيا على ما يوفقهم الله اليه ويشرحوا لديك حقيقة دين النصارى ويقرروا عندك معرفة المسيح سيدنا الذي لا ينبغي لنا الإيمان باخر سواه ولا نرتجي النجاة إلا به . فهو الله الذي اتخذ [53 a] حجابا على صورتنا لينقذنا بدمه الطاهر من هلكة إبليس .

3) ولقد كنّا أيها الملك الشريف نورد كثيرا من هذا القول لولا ما نتوقعه من تألمك بسماعه . وفي ذلك كلّه برهان الملة المسيحية وبيان جلالتها وإن الإحاطة بكنهها مما يعجز دونه إدراك الانسان وملك الله تعالى أجلّ وأعظم من أن يدركه فهم الانسان أو يصل اليه بعلم الكلام إلا أن من آيات الله القادر على كلّ شيء أن يشرح صدور الآدميين ويدخل روح العلم في قلوبهم ليتمكن الإيمان في نفوسهم . ولما كانت الدنيا من قبل معمورة بالضلال والعالم مدنسا بعبادة الأوثان حسن عند الله القادر في آخر العهد أن يغير الزمان جديدا ويستدرك الصلاح الذي فات العالم في آدم الوالد الأول . وذلك أمر قد اهتدى اليه اباؤنا من قبل إبرهيم وإسحق ويعقوب والأنبياء أفصحوا به من بعدهم . وهو عهد من الله مؤكد قبل التورية وبعد تنزيل التورية أن يكون الالتهام المقدس معلوما وليس هذا مما تختصّ به مصاحفنا فقط بل هم منصوص في مصاحف اليهود والمخالفين لنا ببيان واضح .

4) وإن الشيطان اللعين الذي عرض أهل هذه الدنيا للموت بحسده لآدم حاول تغيير هذه الملة المقدسة بعد إقبال الحواريين الذين هدوا أهل الأرض بالموعظة وبعد ظهور الشهداء الأصفياء على إبليس بالغلبة الذين هرقوا دماءهم في أقطار الأرض في ذات الله وفي سبيل شريعته المقدسة فلم يستطع أن يغري أهل الدنيا ويحملهم على ضلالهم القديم من عبادة الأوثان فشبّه على بنى إسماعيل في أمر الرسول الذي اعترفوا له بالنبوّة فساق بذلك أنفسا كثيرة الى عذاب الجحيم . وقد كان فيما سلف من ذنوب إبليس وتضليله للعباد ما يلعقه العذاب الأليم يوم القيامة من الله سيدنا ايشوع المسيح وقد ضاعف تلك الذنوب بما أوبق فيه هذه الأمم العظيمة .

5) فاعتبر أيها الملك الشريف ولا تؤثر شيا على نجاة نفسك يوم الحكم والجزاء فإنا مخلصون في تخدم أمورك ومسارعون الى تفديتك بنفوسنا . ومتى قبلت قولنا [53 b] وعملت برأينا وتقررت عندنا إجابتك الى ما ندعوك اليه من قبول كلمة النجاة الدائمة التي نعرضها عليك لم نتوقف عنك عن التحاق بك . فتأمل أيها الحبيب ما يحقّ عليه تقديم العمل به والمسارعة اليه واغتبط بما يُرين به إخواننا في هذا القطر من الدعاء وبذل الصدقات الزاكية عنك وما منهم أحد رآك ولا شاهدك وإنما يتبرّع بذلك رغبةً في أن يهديك الله الى مرضاته .

6) والسلام عليك يا أيها الحبيب من سيدنا المسيح الذي أذهب الموت وقهر الشيطان ورحمة منه وبركة باستنقاذك من حبائل إبليس التي كنت فيها متورّط الى الان . ونسئل الله الذي له القدرة والعظمة الذي من أجله خلق كلّ شيء ومن دونه لم يخلق شيء أن يهديك ويثبت في نفسك ما دعوناك اليه وحضضناك عليه .

7) وإن لم يظهر لك يا أيها الحبيب مراجعتنا بجوابك على ما تضمنه كتابك لافات الكتب فاودع ذلك إخواننا هولاء واطلعهم على أمرك وما يتمثل في نفسك ونحن نضرع الى سيدنا ايشوع المسيح أن يتولى رعايتك ويتكفل سلامتك ويهديك الى دينه المقدس ويسعدك بالدين الصحيح به أمين [سنة ٧٨٥].

وهذا جواب الفقيه القاضي الجليل الفاضل أبي الوليد الباجي رحمة الله عليه ورضوانه على هذه الرسالة

8) بسم الله الرحمن الرحيم

صلى الله على محمّد وعلى آله وسلم ، العزة لله والصلاة على رسوله.

تصفحت أيها الراهب الكتاب [1] الوارد من قبلك وما متتّ به من مودّتك وأظهرته من نصيحتك وأبرأت من طويّتك . فقبلنا مودّتك لما بلغنا من مكانتك عند أهل ملّتك واتّصل بنا من جميل إرادتك . ونبهتنا لعمر الله بنصيحتك على ما يلزمنا من ذلك لك ولولا ما كنا نعتقد من بُعد مستقرّك وتعذّر وصول كتابنا [2] اليك لكنّا أحرياء أن نأتي من ذلك ما يلزم ونسلك منه السبيل الأوجب . ولكنت عندنا جدير بعرض الحقّ عليك وإيصاله اليك . [54 a] فقد قرّر لدينا من وصل من رسلك وأهل ملتك علينا ما تظهره

[1] Ms. الكتب. [2] Ms. كتبك.

من حرصك على الخير ورغبتك في الحقّ مما قوّى رجاءنا في قبولك له وإقبالك عليه وأخذك به وانابتك اليه.

9) وقد كان ورد علينا قبل هذا كتابك واقترن به من دعوى حامله المحال الذي كان يجب أن لا يخاطب من له أقلّ حسّ بالاحساس أو يختلج بخاطر من له أدنى فهم من إحياء أموات وأعظم رفات. فألنّا القول وأوليناه الاعراض والصفح. وجاوبناك جواب من يعتقد ما ظهر منك وبلغنا عنك من خطرات الغفلة إنّك أرسلتها دون تأمل وأظهرتها دون تحصيل ولا تحقّق مع ظنّك أنّه يجوز على ضعفاء المسلمين من ذلك ما يجوز على جماعتكم من تجويز فعال وتصحيح ما هو في غاية الابطال. فقصدنا الرفق والتانيس لك وكان ذلك أفضل ما روجع به من ترجى عودته وتنتظر إنابته وفيئته فإنما يستعمل الاغلاظ لمن يتيقن عناده ويتبين إصراره ولم يُرْج انقياده. ونحن نرجو [1] أن نرفعك عن هذه المحطّة ونخلصك من هذه الوصمة بفضل الله وعونه وتأثيره ونصره.

10) ولما تكررت علينا رسائلك ووسائلك تعينت علينا مفاوضتك فيما رضيناه من مسئلتك ومعارضتك فيما اخترناه من منهجك في النصح الذي يجري اليه أهل الفضل وأمرنا الله به على ألسنة الرسل. وكففنا عن معارضتك على ما استقبحناه من خطابك وسخطناه من كتابك من سبّ الرسل الكرام والأنبياء المعظمين — عليهم السلام — وانحرفنا عن ذلك إلى أن نحذرك وننذرك ونعذرك فيما لم يبلغك علمه ولم يتحقق لديك حكمه. ونبالغ في الرفق بك والتبيين لك على منهج الخُطب والرسائل لا على طريق البراهين

[1] Ms. نرجوا.

والدلائل مساعدة لك على مذهبك في كتابك وموافقة لك في مقصدك فعسى ان يكون أقرب الى استمالتك وأبلغ في معارضتك ومعالجتك.

11) . وإنّا لنربأ بمثلك ونرفع قدرك عمّا استفتحت به كتابك من أن عيسى [54 b] — صلّى الله عليه وسلّم — ابنُ لله تعالى . بل هو بشرٌ مخلوقٌ وعبدٌ مربوبٌ لا يعدو [1] عن دلائل الحدوث من الحركة والسكون والزوال والانتقال والتغيّر من حال الى حال وأكل الطعام والموت الذي كتب على جميع الأنام مما لا يصحّ على إلاه قديم ولا يمكن عند ذي رأى سليم . ولو جوّزنا كونه — صلّى الله عليه وسلّم — مع هذه الصفات والأحوال المحدثات الاها قديما لنفينا أن يكون العالم أو شيء مما فيه محدثا مخلوقا لانه ليس في شيء مما ذكرناه من البشر والعالم وما فيه من الحيوان والجماد من دلائل الحدوث غير ما في عيسى — صلّى الله عليه وسلّم — . وإنّ [2] الله تعالى خلق عيسى — عليه السلام — من غير أب كما خلق آدم — صلّى الله عليه وسلّم — من تراب . وقد حملت بعيسى أمّ ولم تحمل بآدم أنثى ولا ذكر . فاذا لم يكن آدم إلاها وهو الأب الأول بل هو مخلوق فعيسى أولى أن لا يكون الاها وهو من ذرية آدم وولده بل هو عبد مربوب . وان هذا لواضح لمن جهل معنى الحدوث ولم يميز الخالق من المخلوق.

12) وأما من نظر في شيء من أبواب العلم وأيد باعتبار وفهم فعلامات الحدوث أوضح ودلائلها أصحّ من أن تخفى أو تشكل أو يمترى في أمرها من له من العلم أدنى محلّ . وقد ظهر على أيدي سائر الرسل — عليهم السلام — من الآيات الواضحة والمعجزات الباهرة مثل ما ظهر على يدي

[1] Ms. يعدوا . [2] Ms. وأن.

عيسى ـ عليه السلام ـ وأكثر . فلو جاز أن يدعى لعيسى ـ عليه السلام ـ بشيء مما ظهر على يديه من إحياء ميت وابراء أكمه وأبرص بانه ابن الله تعالى لجاز أن يدعى ذلك لإبرهيم لما ظهر على يديه من سلامته من النار بعد أن قذف[1] فيها . ولم ينج عيسى من عدد يسير من البشر راموا بزعمكم صلبه وقتله . ولجاز أن يدعى ذلك لموسى ـ عليه السلام ـ لما ظهر على يديه من قلب العصا حيةً وفلق البحر . ولجاز أن يدعى ذلك لمحمد ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ لما ظهر على يديه من انشقاق [55 a] القمر ونبع الماء من بين أصابعه وتسبيح الحصى في يده وحنين الجذع اليه وغير ذلك من الآيات . لكن الآيات لا تقتضي تجويز المحال وإحالة الجائز الممكن . واذا كان ربّنا تعالى قديما سبحانه أن يكون محدّثا أو مخلوق . وكان من وجدت فيه دلائل الحدوث من الأكل والشرب والزوال والانتقال لا يكون إلا مخلوقا مربوبا لم يدلّ إحياء الموتى على يديه انه إلاه معبود وإنما يدلّ ظهور ذلك على يدي مدّعي النبوة انه نبي صادق لان ما فيه من صفات الحدوث لا تحيل كونه نبيا . ولو جاز أن يقال أن عيسى ـ عليه السلام ـ هو الخالق لما ظهر من ذلك على يده والمنفرد بفعله لجاز أن نقول أن آدم وإبرهيم وموسى وسائر الأنبياء ـ عليهم السلام ـ انفردوا بخلق ما ظهر من ذلك على أيديهم وأن جميعها من خلقهم وانهم لذلك آلهة معبودون وذلك محال . فلا خالق إلا الله ولا مبعود سواه وهولاء انبياء مكرمون ورسل مؤيدون صدقهم الله تعالى بما ظهر على أيديهم من المعجزات الذي لا يقدر عليها غيره ولا يصحّ أن يخلقها سواه .

[1] Ms. adds من النار.

13) وأمر الدنيا أحقر وشأنه أنفر وأنزر من أن يغترّ بها ذو عقل أو يسكن إلى غرورها ذو لبّ وإنما هي دار اختبار واعتبار وليست بدار جزاء ولا قرار . فالسعيد من عمل فيها وتزود منها إلى دار المقام الذي لا ينفر والنعيم الذي لا ينقضي بل يتأبد حيث ينفرد ربّنا بالملك ويصير من أطاعه وأفرده بالعبادة وأمن برسله وكتبه إلى رضاه في دار النعيم ويصير من أشرك به وكفر بشيء من كتبه أو أحد من رسله إلى سخطه في دار الجحيم ونرجو [1] أن الله تعالى ينجيك بالاسلام منها ويبعدك بالانتقال إلى دين محمّد ـ عليه السلام ـ عنها . وإن الله تعالى أنار قلوب جماعة المسلمين بالاسلام وأعزّنا به وأكرمنا باتباع محمّد ـ صلّى الله عليه وسلّم . ورضينا له وخصّنا بالقرآن الكريم الذي لَا يَأْتِيهِ ٱلْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ أفضل الكتب [55 b] والخاتم لها والحاكم عليها والمصدق لها تضمن علم الأولين والآخرين وأنار قلوب المؤمنين بالحق المبين نحمد الله على ما خصّنا به وهدانا له . وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا ٱللَّهُ . ويلزمنا الاجتهاد في النصح لك والدبق بك والحرص على أن تكون من جملة هذه الأمّة المكرمة ومن أهل هذه الملّة المعظمة الناسخة لجميع الملل والحاكمة على سائر الفرق فتفوز برضى رب العالمين وتنجو من سخطه وتنال ثواب يوم الدين وتخلص من معرّته وتسعد في الدنيا بالكون من جملتنا وتحصى بالقرب من نفوسنا.

14) وأما ملكوت ربّ العالمين فهو المفرد به تعالى لا ينبغي أن يشركه فيه طائع ولا عاصٍ ولا فرّ ولا فاجر . وإن أردت بذلك أن يكون

[1] Ms. ونرجوا.

من اطاعك في ملك الله تعالى فذلك حال من عصاك وحال أهل الدنيا والآخرة لا يخرج أحد من ملكه . ولكنها ألفاظ تستعملها في غير مواضعها لانك لا تعرف مقتضاها . ولوددنا ان الله بفضله ييسر لك الهجرة الينا والمثول لدينا فتسمع الكلام على حقيقته في معاني هذه الألفاظ ونقيم وجوهها واستعمالها على ترتيبها وتسمع الكلام الالاهي على الحقيقة كلام ربّ العالمين تولى حفظه ربّنا عز وجل وعمر به ألسنتنا وقلوبنا . فلا يمكن أحد تغييره ولا تبديله ولا صرفه عن وجهه ولا تحريفه . فلو قرع سمعك منه سورة واحدة أو آيه كاملة لوجدنا ان يكون ذلك مما ينور قلبك ويستولى على نفسك ويعود بك الى الدين الأفضل والسبيل الأمثل . وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي ٱلْآخِرَةِ مِنَ ٱلْخَاسِرِينَ .

15) وقد وردا متحملا كتابك فما أوردا إلا كلام البشر الذى جرت عادة أهل الضعف بإيراده عند العجز والفشل والتبلّد والخور مع التحيّر [1] والانقطاع والاضطراب في الدعاوي والأقوال وادعيا في أول الأمر من المحال قريبا مما ادّعى الوارد قبلها مع تكذيبهما له فيما نقل عنك . ثم آلت حالهما الى مثل ما آلت حاله اليه [56 *a*] من تكذيب أنفسهما وتكذيب المعبّر عنهما فيما نقل عنهما وترجمه من قولهما . وعندنا من علم شريعتكم واختلاف أحباركم في ملتكم وما تورده كل طائفة من شبهكم في الأقانيم والإيجاد ومعنى اللاهوت والناسوت والجوهر وغير ذلك من تنهيقات أعلاجكم [2] ما لو أبدينا اليهما اليسير منه لحيرهما وبهرهما وعلما أن عندنا من جملها وتفاصيلها ما لم ينته اليه أحد من أهل ملتكم ولا وصل الى تفريعه وتتبّع معانيه أولكم

1 Ms. التحيير. 2 Uncertain. Ms. ? أحلاكم.

وآخركم . لكنا أثرنا الرفق بهما والإخفاء عليهما والتأنيس لهما وألّنا لهما القول وأبدينا اليهما نبذة خفيفة من الأمر مما لا تنفر منه نفوسنا ولا تتوجع من سماعه خواطرهما آخذين في ذلك بأدب الله تعالى في امتثالهما .

16) وقد رأينا ما في كتابك مما خالفت فيه جميع أهل ملّتك فانه ليس في فرق النصارى من يقول أن المسيح لا ينبغي الإيمان بأحد سواه بل هو الإيمان بالاب عندكم واجب والاب لم يُتّخذ بالنسوات عندكم وإنما اتّخذ به الابن فمن لم يؤمن بغير الابن كفر بالاب . وقد تقدم في كتابك أن المسيح ابن الله وهو أنقض لقولك انّه لا ينبغي الإيمان بغير المسيح الذي هو الابن . ولو تتبعنا ما في كتابك من التناقض وفساد الوضع ومستحيل القول لما سلم منه الا اليسير الحقير . لكنا وفقنا الله وإياك حملنا ذلك منك على ما عهدناه من أهل ملّتك من قلّة العلم والبعد عن مقاصد المناظرة وترك المدارسة والمحاورة مع تمويهات لا تصحّ وتلفيقات لا تثبت ولا تنصر . وارجو أن يوفّقك الله بإرشادنا لك الى ترك التمويه والتعلق بالمغالطة والكذب ويعوّضك علم الحقائق وصحيح المقاصد وأدب المناظرة التي تفضي بك الى السبل اللائحة والحقائق الواضحة .

17) وقد جرى من كلام الوارِدين من أصحابك الذين اخترتهم للنيابة عنك من هذا النحو ما اتّبعناه بالتحيّر [1] والتبلّد والإنكار [56 b] له بعد الإقرار به . ولوددنا أن تصير الينا فنبلغ الغرض من تعليمك ونتمكن من تفهيمك ونبين لك من تحقيق الكلام وتحريره وتفضيله وترجيهه [2] وترتيب الادلّة ومقتضاها واحكام البراهين ومنتهاها ما يزيل كل سخيفة من نفسك ويطهر

[1] Ms. بالتحيير. [2] Ms. توجيهه.

من دنسها قلبك فتعاين الحق جليا واضحا والدين قويا لائحا على ان ملك الله تعالى أعظم من أن يحيط به فهم إنسان أو تستوعب صفاته بالكلام أو بيان فمن عظمته تعالى وقدرته وعزته انفراده عن الأشراك والأنداد واستغناءه عن الصاحبة والأولاد . مَا اتَّخَذَ اللّٰهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ . تفرّد بالخلق والإنشاء وكشف الضرّ والبلوي . وبعث النبئين مبشرين ومنذرين فاخبروا عن ربّنا بعظيم قدرته وعلوّ كلمته وإتمام مشيئته وعينوا شرائعه وأوضحوا براهينه وأمره كل ذلك بالكلام المبين والمنهج القديم والأدلّة التي تضطرّ من تأملها الى الحق وتنكب من خالفها الى الشرك .

18) ولولا الكلام ما عُرف الجائز من المحال ولا تبيّن الهدى [1] من الضلال وما من نحلة ولا ملّة إلا وهي تزعم ان نفوسها نيرة بما تعلمه منشرحة بما تعتقده . وكذلك تقول البراهمة الذين يكذبون الرسل والدهرية الذين يزعمون الأزل والفلاسفة القائلون بقدم العالم والثنوية المثبتون لخلق النور والظلام . فما أحد من هذه الفرق إلا وهي تدّعي [2] أن نفسه [3] أسكن الى ما تعتقده وأوثق بما تنتحله وأنور بما يزعم انه يعلمه من نفوس مثبتي الرسل ومتبعي الكتب . لكن وضع الكلام ونشره وتمييزه ووصفه يعلى الحق ويثبته ويرخص الباطل ويمحقه .

19) وإن الله تعالى جعل الدنيا دار تكليف وفتنة ومحنة ليبلونا أيّنا أحسن عملا وجعل الآخرة دار ثواب وعقاب ليثيب المؤمنين المحسنين ويعذب الكافرين المشركين . وجعل من أسباب الفتنة إبليس اللعين [57 a] وبعث النبئين يهدون الى صراط مستقيم لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ

1 Ms. الهدا. 2 Rdg. uncertain. 3 The pronominal part of this and some of the following words appears to be quite arbitrary.

بعد الرسل فهدى بالنبئين من شاء بفضله وخزل بابليس اللعين من شاء بعدله .

20) فأول الرسل إلى أهل الأرض ابونا آدم — عليه السلام — دعا إلى عبادة الله وحده لا شريك له ولا ولد وكذلك الرسل بعده . كلما [1] نسيت شريعة وتقادم عهدها بعث الله رسولا الى أهل الأرض يجددها ويؤكدها الى أن بعث الله تعالى نبيا اسمه عيسى — عليه السلام — فدعا قومه الى عبادة ربّه ومنشئه وخالقه فأمن به اليسير والعدد القليل الذين لم يطيقوا منعه ممن اراده من أعداءه الكافرين المكذبين لما جاء به من قبله حتى رفعه الله اليه واختار له ما لديه . وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ . وقد بذل دمه بزعمكم حرصا على استنقاذ الناس من الضلالة فما أمن به إلا العدد اليسير . وقد أمن بغيره من الانبياء ممن لم يبلغ به هذا المبلغ أمثال من أمن بعيسى . فما توفي موسى — عليه السلام — حتى أمن به العدد الكثير والجمّ الغفير ولا توفي محمّد — صلّى الله عليه وسلّم — حتى أمن به العدد العظيم الذي استحوذ به على البلاد وتغلب على الافاق وأظهره الله على الدين كله وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ . ثم استفتح بعده بأثر وفاته أصحابه بلاد الفرس على بعدها عن مكانه وتمكين سلطانها وعظم شانها وقدرها واستفتحوا بلاد الشام وهي كانت أفضل بلادكم ومكان شريعتكم وإليها ينتهي حجّكم وعبادتكم . فما صار لمن تزعمون انه إلاهكم مع بذل دمه إلا أقلّ مما [2] صار للمربوبين الآدميين من النبئين مع اعزاز الله لهم وحمايته إياهم . ولو كان عيسى إلاها قادرا لما احتاج إلى ذلك ولخلقهم مؤمنين . ولو شاء الله أن

[1] Ms. كانما. [2] Ms. ما.

لا يعصي ما خلق الفتن ولا إبليس اللعين . لكن الله تعالى خلق للجنة أهلا للجنة بتوفيق الله تعالى يعملون وخلق للنار أهلا للنار بخذلان الله يعملون . ولو علم الغيب عيسى — عليه السلام — [57 b] لما بذل دمه طمعا فيما لم يتم له ولا حصل له منه شيء.

21) فاعتبر أيها الراهب ضعف ما أنت عليه وفضل ما ندعوك اليه فعسى أن يوفقك الله ويهديك فتصير بعلم الله بكونك من جملتنا وفيئتك إلى ملتنا . فقد بلغنا من إرادتك للخير ورغبتك فيه وحرصك عليه ما حرصنا به على إرشادك وهدايتك ورجونا سرعة انقيادك وانابتك وما توفيقي إلّا بالله عليه توكلت .

22) ومن أغرب ما تأتون به قولكم انه بذل دمه في خلاص العباد وكيف يكون للربّ دم والدم من الأجسام المحدثة المخلوقة . ولو حددتم الكلام لزعمتم انه دم الناسوت دون اللاهوت ولازمكم أن تقولوا إن المصلوب هو الناسوت دون ابن الله تعالى . لكنكم حققتم أن الاهكم صلب ومات . وهذه صفة لا تصح إلاّ على محدث مخلوق لأن الحياة القديمة لا يصح عدمها . ولئن جاز هذا عليه ليجوزنّ على ابيه بزعمكم لأنه على صفة ابنه . بل هو عند جماعة منكم فكيف يكون الاها قديما حيّا قيما لم يزل من يجوز عليه الموت وعدمت حياته وكيف لم يذهب عن نفسه الموت ولم يقدر على دفعه عنها وأذهبه بزعمكم على ما ذكرت في كتابك . وإن جاز أن يموت ويكون مع ذلك الاها فما نمنع على هذا أن يكون كل من رأيناه أو سمعنا خبره قديما لم يزالوا آلهة وان كان لهم اب أو ماتوا أو فنيت حياتهم وعدمت . وهل يصح أن يبلغ هذا المبلغ من الجهل الواضح وتجويز قلب الحقائق ودعوى المحال إلا من سقطت مقالته واستحكمت جهالته وعميت بصيرته .

23) فكيف يكون من هذه حاله يدعو [1] الى ما هو عليه ويندب اليه . وهل يكمن أن يكون في المقالات المستحيلة أو المحالّ المدخولة أشرّ فسادا من هذه التلفيقات التى تخجل من يوردها ولا يكاد يصح تكليف من يجوّزها ويعتقدها . وإنى لأعتقد أن مثل هذا لا يخفى [58 a] عليك مع قلة المعرفة والبعد عن النظر في الأدلّة لأن هذا ليس مما يدرك بدقيق النظر ولا يحتاج فيه الى تأمل بل هو مما تناله أوائل العقول ويدركه [2] ببديهة من له أدنى تحصيل . وأظنّ أن الحامل لك على هذا أحد أمرين إما أنك لم ترَ من الشرائع غير ما قد نشأتَ عليه فاعتقدت أن سائر الشرائع تجري هذا المجرى في الاستحالة والفساد فرأيت أن تستمرّ على ما وجدت عليه سلفك اذ لم يظهر لك سبيل الى ما هو أفضل منه . أو رأيت انك قد قبلت بهذا المحال عند جهال أهل ملّتك منزلة تكره أن تنحطّ عنها وتبعد منها اذا انتقلت الى الدين الصحيح لعلمك أنك لا تنال درجة أدونهم منزلة في العلم فكيف بدرجة أعلاهم وأئمتهم وذوي التقدم منهم.

24) ومن طريف ما تأتون به وتضحكون سامعه منكم قولكم أن عيسى ابن الله تعالى عن ذلك وتقولون إنه من ولد داود [3] — عليه السلام — وهذا ثابت في انجيلكم ومتلو من كتابكم . وتزعمون أن جبريل اذ بشر مريم به قال لها انه يكون عند الله عظيما ويكون اسمه ناشرا ويُدعى [4] بابن الله ويورثه الله ملك ابيه داود . ولا تحملون ذلك على أن داود ابوه من قبل

[1] Ms. يدعوا. [2] Ms. أو يدركه. [3] In margin 'Jesús hijo de David'. This pencil note is probably from the hand of the late don Miguel Asín Palacios, as was indicated by the Librarian of the Escorial. [4] Ms. يدعا.

مريم لأنها لم تكن من ذرية داود وانما تحملون على انه ابوه من قبل يوسف النجار الذي تزعمون انه كان زوجا لمريم اذا كان عيسى [1] من ولد داود وداود عبد مخلوق وجد بعد أن لم يكن ومات بعد أن حيي . وكيف يكون عيسى الابن خالق داود ابيه وإلاهه وكيف يكون ابنا لداود المخلوق وابنا لله الخالق . وهل هذا إلا جهل بمعرمة الابن من الاب والقديم من المحدّث والخالق من المخلوق . ومن بلغ هذا الحدّ من الجهل لم يصح له اعتقاد شرع فكيف يدعو اليه ويتكلّم عليه . ولكن قلّة التأمل مع حب الظهور يوجب التفريط ويؤرث التبلد والتحيّر نسئل الله العصمة .

25) وقد اختلف فرقكم في الإيجاد الذي سميتموه [58 *b*] التحاما اختلافًا لعلة لم تبلغك . ولو كنت لدينا لأريناك في هذا من كلام متقدّمي أهل ملتكم ثم من تقريع المسلمين على ذلك وتتبع الحجج لهم وعليهم بما لم يبلغك [2] قط الخبر [3] منهم ولأسمعناك من غرائبه وعجائبه وتلفيقاته وتناقضه وفضائحه واضطراب رواة الإنجيل ما يملأ سمعك ويطيش له لبّك لكن الكتاب [4] لا يحتمل التطويل لا سيما لمن لم يرد التأليف وانما أراد التقريب وخاف تحير من ورد عليه الإكثار بالشرح والتفسير . وما أحد من أهل الملل وأتباع الرسل ممن تقدم عيسى — عليه السلام — ولا لمن تأخر عنه يقر بانه وجد الالتحام الذي تدعونه في كتاب [5] ولا تنزيل ولا أقرّ به نبيء ولا رسول .

26) وقد أنزل ربّنا في كتابه الكريم أن عيسى بشّر بنبينا محمّد — صلّى الله عليه وسلّم — . فإما أن يكون علم هذا عندكم وإلا فقد كتمه

1 Or read يوسف? 2 Ms. يبلغه. 3 Or أكثر? 4 Ms. الكتب. 5 Ms. كتب.

أحباركم ومحوه من أناجيلكم . فقد قرأناها معرّبة وعلمنا من اختلافها واضطرابها ما دلّنا على أنه قد دخلها التحريف والتبديل والزيادة والنقصان . ومن ذلك ما في الإنجيل من رواية متى [1] أن بين إبرهيم ويوسف الذي تزعمون انه زوج مريم اثنان وأربعون ولادة وفي رواية لوقا بين إبرهيم والمسيح خمسة وخمسون رجلا ليس فيهم من اسماء الذين في رواية متى [2] إلا عدد يسير . ولا تكاد هذه الروايات تتفق في شيء والإيمان بها عندكم واجب على اختلافها لأن الإنجيل كتابكم وأصل شرعكم . فكيف يصح لكم الإيمان بما يختلف ولا يتفق ويتباين ولا يتعاضد . وكتابنا المحفوظ يحفظه الصغير والكبير لا يمكن أحد الزيادة فيه ولا النقصان . والذي يقرأ به من في أبعد المشرق هو الذي يقرأ به من في أبعد المغرب دون زيادة حرف ولا لفظة ولا اختلاف في حركة ولا نقطة .

27) وإنى لاعجب أيها الراهب على ما ينقل الينا من فضلك في قومك وتقدمك عند أهل ملتك مما يبدو من فرط غفلتك وعدم معرفتك فيما تضمنه كتابك من أن إبليس اللعين يقدر أن يضل من شاء الله أن يهديه الى الدين القديم مع قولنا أو قولك في كتابك ان الله على كل شيء قدير [59 *a*] فأي قدرة له اذا كان قد بذل دمه في نقض ما شرعه إبليس وغيره من خلقه فلم يقدر على إصلاح ما أفسده ولا استرجاع ما أحدثه ولا تقوّم ما عوّجه . وإبليس اللعين لم يبلغ فيما ناله من ذلك سفك دمه ولا تغيير حاله ولا تجسد لغير جسده ولا انتقل الى غير ما كان عليه . إنّ هذا انما كان يجب ان لا يجوز على أقلّ تلاميذك وأصغر أتباعك مما كان يجب أن لا يجوز على أضعف الناس علما وأقلّهم فهما .

[1] Ms. متا . [2] Ms. *sic.*

28) ولكن ليس هذا بأغرب من قولكم أن إبليس عرض لعيسى الاله بزعمكم ورقى به أعلى جبل وأراه زهرة الدنيا وقال له إن عبدتني ملكتك جميع هذا . فلما سمع بذلك المسيح من كيد إبليس اللعين عاد من شره واستجار من فتنته بصيام أربعين يوما وأربعين ليلة فأمسك إبليس عنه. فهل لمن جوز هذا على ربّه وأخبر به عنه مسكة أو بقيت بينه وبين التمسك بالحقائق والديانة نسبة . أليس الله هو الخالق لإبليس والقادر على هلاكه متى شاء والمالك للارض والسموات وما بينهما دون شريك ولا تمييز . فكيف يخاف مَن هذه صفته بعض من خلقه أن يفتنه . أو كيف تحمل إبليس الأرضُ أو تظلّه السماء وهو يخاطب ربّه ويدعوه الى عبادته . وبعد أن يثيبه على ذلك ويملكه زينة الحياه الدنيا وهي ملكه ومن خلقه وربّه يخاف فتنته ويستجير منه بالصيام . وكيف يقول انه يعاقبه في الآخرة بالعذاب الأليم ونار الجحيم وهو لا يستطيع أن يخلص نفسه منه ومن فتنته في الدنيا . وهل قدرته في الآخرة إلا كقدرته في الدنيا . وكيف تزعم انه تسليمك [1] من حبائل إبليس وخدعه وهو يخاف على نفسه ويحتاج الى من يسلّمه منه وهو القاهر والخالق لإبليس كيف شاء والمهلك له اذ شاء الله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

29) وان الله تعالى بلطفه وحكمه وعطفه ونعمته بعث محمّدا — صلّى الله عليه وسلّم — فختم به الرسالة وأكمل به النبوة وجعله آخر المرسلين وبعثه الى جميع العالمين ففضله بهذه الدرجات الرفيعة [59 b] وأبقى شريعته الى يوم الدين وأكرمه بهذه المنة العظيمة بعثه على حين فترة من الرسل

1 Ms. تسليما.

ودروس من السبل وجهل بالشرائع وبعد عن معرفة الاديان والمذاهب وقد دخل جميعها التبديل والتغيير . وقد خالفت اليهود وسائر الملل عيسى بن مريم – عليه السلام – وردت ما جاء به وأنكرت ما دعا اليه . واختلفت النصارى بعده على فرق كلها قد ضلت عن السبيل المستقيم والمنهج القديم وأظهرت من الجهالات ما تحيله العقول . وعبدت المجوس نيرانها والثنوية نورها وظلامها والعرب أصنامها وأوثانها وادّعوا لله الصاحبة والأولاد وجعلوا له الأشراك والأنداد . فابتعث الله من خير الأمم وهم بنو إسماعيل – عليه السلام – ثمّ من خير بني إسماعيل وهم قريش قطب العرب وأفصحها ألسنا وأخلصها عنصرا وأرجحها في معاني الدنيا عقولاً وأثقبها أفهاما وأتمها دهاءً وأعظمها غناءً وأدرمها أخلاقا وأجودها أكفا وأطيبها أعراقا . فقام منفردا فيهم يدعوهم الى عبادة الرحمن وخلع الأوثان فخالفه في ذلك القريب والبعيد والعدو والصديق فأتاهم بالايات المعجزات التي لا يضح فيها تمويه ولا تلبيس ولا تخييل ولا تحريف من انشقاق القمر بحضرة جميع من امن به وكفر ممن غاب عنه ومن حضر ونبع الماء من بين أصابعه في قدح صغير متى توضأ منه العدد الكثير وتسبيح الحصى في يده وحنين الجذع اليه وإطعام العدد الكثير من الطعام اليسير وريّ الجيش العظيم من الماء القليل الذي لا يكفي النفر اليسير وإبراء العيون بإمرار اليد عليها وغير ذلك من المعجزات التي لو جئنا أن نتتبعها لعظم بذلك الكتاب وخرجنا عما قصدنا من الاختصار ونتابع ذلك في مقامات جمة بمعاينة جميع الأمة وأخبار بالغيوب على وجه تباين التكهين والاتيان بالقصص [1] الماضية وذكر [60 a] الأنبياء المتقدمين على

[1] Ms. بقصص.

حقيقة ما كانوا عليه مما لا يبلغه من أفنى عمره في تعليم ذلك ومدارسة أهل العلم به من غير أن يعلم بمدارسة كتاب ولا مذاكرة أصحاب . وقد علم ان مثل هذا لا يخفي لمن تناوله وان رام ستره وكتمانه .

30) ثم أكرمه الله تعالى بالمعجز الذي فضّله الله به على جميع النبئين والمرسلين وهذا القران الذي هدى به الانس والجن أجمعين . قال الله تعالى قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا . فتهدى به العرب والعجم وجميع الأمم والعرب في ذلك الوقت أهل فصاحة وبيان وتناه في ذلك الشأن فلم يستطع أحدهم على أن يأتي بسورة من مثله مع ما أخرجهم اليه خلافهم له من سفك دمائهم وهتك أستارهم وأخذ أموالهم والاستيلاء على بلادهم وأحوالهم وخروجهم عن أوطانهم ومفارقتهم أباءهم وأبناءهم واخوانهم وأزواجهم . وكان إتيانهم بسورة من مثله لو استطاعوا ذلك أسهل عليهم من تكليف الحرب والصبر على الم الجراح فكيف بالصبر على جميع ما ذكرناه مع انه نشأ معهم وبينهم ولم يتعلم ما لم يتعلموا ولا لقي ما لم يلقوه ولم انفرد بالدرس دونهم والقراءة بينهم فقد قرأ غيره ودرس وعلم وتعلم وكتب . والى زماننا هذا لم يستطع أحد أن يأتي بسورة من مثل سوره ولا بآية من آياته .

31) وهذه أعظم معجزة على يدي نبيء لان كل معجزة كانت قبله قد امتنعت مشاهدتها وانقضى وقتها وإنما ينقل الينا ذكرها ونخبر عنها والخبر يدخله الصدق والكذب ولولا أن محمّدا ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ أعلمنا بصحتها وهو الصادق لما وقع لنا العلم بوجودها ومعجز [1] القران باق بين

[1] Ms. sic.

أظهرنا ودائم عندنا لا ينقطع وقفه ولا ينقضي الى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين يدلّ في كل وقت واوان على صحة ما جاء به محمّد — صلّى الله عليه وسلّم — من شريعته التي اختارها له أفضل الشرائع وأبينها حكمة وأوضحها أحكاما وأتمها قواما.

32) وأمرنا — صلّى الله عليه وسلّم — بأن نؤمن بالله وحده لا شريك له ولا ظهير ولا ندّ ولا صاحبة ولا ولد ونؤمن بملائكته وكتبه ورسله وان المسيح عيسى بن مريم عبد الله ورسوله ونؤمن بالبعث بعد الموت والحساب [60 *b*] والثواب والعقاب وان من امن بمحمّد — صلّى الله عليه وسلّم — وبما جاء به فلا بدّ له من الجنة وان من كفر به أو بشيء مما جاء به فإنه مخلد في النار. وشرع لنا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأقام الصلاة وايتاء الزكوة والصيام والحجّ وجهاد من كفر وصلة الأرحام ورغب في التّواضع والعدل والإحسان والبذل والتساوي والحق واداء الامانة والصدق والتناصف والتعاطف والتعاون على البّر والتقوى والأخذ بمحاسن الأخلاق في السرّ والجهر والزهد في الدنيا والتنفل فيها والتجافي عنها والإنباذ [1] لها. وحضنا على تعلم العلم وأوجبه علينا وندبنا إليه وإلى الارتحال في طلبه والتتبّع لدقيقه والاجتهاد في طلب صحيحه وتميّزه من سقيمه والنظر في أدلّته ووضعها مواضعها ودفع الشبه المعترضة عليها والمعارضة لها. وأعلمنا ان ذلك من أرفع أبواب شريعتنا وأفضل ما يصرف اليه همته أولوا الفضل منّا. ونهانا عن المنكر والفحشاء واتباع الضّلالة والأهواء والكبر والخيلاء والظلم والعدوان والكذب والبهتان.

[1] Uncertain.

(33) وأخذ من ذلك كله في خاصته بابلغ غاية من إتعاب نفسه في العبادة وتكلّف منها ما لم يستطع عليها غيره ممن عاصر وأتى [1] بعده ووقايته لأصحابه بنفسه في الحروب وأوقات الشدائد واجتناب كل ما نهى عنه من المأثم وقبيح الأحوال ومذموم الخلال من حيث لو كان من أمّة توارثوا الشرائع من أول الأزمان ثم لم ينتقلوا عنها ولا تبدلوا بها بل دوّنوا فيها الدواوين وصنفوا فيها التصانيف والتواليف [2] وكثر فيها علماءهم وأئمّتهم وكثر الوارث لذلك عنهم ممن قطع عمره بقراءة ذلك ودرس كتبها وملازمة علماءها لقصر عمّا ظهر منه من صحيح الأحكام ورفيع الاحوال والإصابة في الأقوال والأفعال والتصرف والزي والأكل والشرب والجلوس والمشي والأخذ والإعطاء وجميع الحركات والسكنات واللحظات . وذلك كله مما يشهد عنه من فهم معانيه وتأمل في ذلك مقاصده وعرف وجه الصواب فيها أنّه من عند الله الذي يوفق أنبياءه ويرشد رسله وأولياءه ويشرع لهم الشرائع التي تشهد بصدقهم صحّتها وتبيّن الحكمة في تفاصيلها وجملها.

(34) وكان — صلّى الله عليه وسلّم — مع ذلك متقللا من الدنيا مؤثرا [61 a] غيره بها حين تعززها ووقت الشحّ بيسيرها مطرحا لها معرضا عنها حين اقبالها مع عظيم ما فُتح عليه منها وبُسط له فيها يبثّها في أهل ملّته والمستحق لها من غيرهم لم يمنعهم انحرافهم عنه وتكذيبهم له من اتيانهم العدل وإنصافهم بالقول والفعل وكان حظّه وحظّ أهله من الدنيا وما فُتح عليه منها أقلّ حظّ لم يشبع هو وأهله من الطعام ثلاثة أيام متوالية ولا لبس ولا ألبسهم إلا أخشن الثياب ولا سكن ولا أسكنهم إلا أدون المساكن لا يدّعي محالا ولا يقول بانه

[1] Ms. أتا . [2] Ms. sic (for والتآليف) but the form is common. Cf. the quotation from Ibn Jāqān, p. 260, n. 2.

يعلم من الغيب إلا ما أعلمه الله تعالى . فإن سُئل عن غيره صرف علمه [1] الى الله تعالى ولا يدّعي انه يغفر ذنب احدٍ من أمته . فإن سُئل الدعاء دعا للسائل بالمغفرة . وأعلمنا انه لا يغفر الذنوب إلا الله ولا يؤاخذ بها سواه. يجالس العبد ويزور الضعيف ويرحم الصغير ويوقر الكبير .

35) لو جاز عليه مع ذلك الكذب لجاز على موسى وعيسى وسائر الأنبياء فإنا لا نعلم صدقهم ولا ميزنا ما جاءونا به من الحق مما جاءنا به الكاذبون والمتخيلون من الباطل والكذب إلا بما ظهر على أيديهم من الآيات البينات [2] وما أتى [3] به محمّد ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ أبين وأوضح وأتمّ وأبلغ . ولو جاز لكم أن تقولوا إن ما أتى به محمّد من جملة التخيل لجاز الدهرية والفلاسفة والبراهمة والثنوية الذين يكذبون الرسل أن يقولوا أن جميع ما جاء به موسى وعيسى وسائر الأنبياء ــ عليهم السلام ــ من ذلك الباب وهو قولهم . ولما كذبتْهم آياتهم ومعجزاتهم ووجب عليهم تصديقهم لزمكم وجميع الأمم تصديق محمّد ــ عليه السلام ــ فما جاء به أبين وأظهر وأعظم .

36) وانك ايها الراهب الذي نحرص على تخليصك من الضلالة إن سمعت نصحنا لك واطعتنا فيما به أمرناك وردت الآخرة في جملتنا من أتباع محمّد ــ عليه السلام ــ النبي المكرم فتسعد بشفاعته وتشرب من حوضه وتسكن الجنة معه ونحن نسئل الله تعالى أن لا يعدل بنا من الطريقة المثلى ولا يصرفنا عن سبيل الهدى وان يستنقذك من مكائد إبليس التي انت فيها متورط وبحبائله [4] متعلق وبخدعه [5] متحير من تمادى عليها نال الشقوة وطول

[1] Uncertain. [2] Ms. sic. [3] Ms. أتا . [4] Ms. بحبائلها .
[5] Ms. وبخدعها .

الحسرة في عرضة القيامة . ويوم الندامة يوم لا ينفع نصح ولا يقبل عز ويوم يعض الظالم على [61 b] يديه ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا ولا مستقر يومئذ إلا الجنة أو النار . فمن امن وعمل صالحا فالجنة ماواه ومن جعل لله صاحبة أو ولدا فدرك النار مثواه أعاذنا الله منها وأماتنا على الاسلام المبعد عنها.

37) فلا يغرّنك ايها الراهب حظوتك عند أهل ملّتك ومكانتك في مكانك واستجلاب نفوسهم واستمالة قلوبهم بألفاظ تزخر بها لا تعلم معانيها ولا تعرف حقيقة المراد بها ولا مقتضى القول فيها من قولك الجواب الروحاني والكلام الالهي وما أشبه ذلك من ألفاظ كسيرة سمعتها فنقلتها الى غير موضعها واستعملتها على غير وجهها فإنك لو سُئلت عن مقتضى ذلك لأسلمك [1] عدم معرفتك الى العيّ والحصر والعجز عن التقدم والتأخر . فإن استعمالك لها على غير وجهها دليل على جهلك بها فان قبلت نصحي وسمعت موعظتي اخرجناك بعون الله من ظلمة الجهل الى نور العلم ومن حيرة الشكّ الى تيقن الحقّ وأريناك من طرق الاستدلال وتمييز البراهين والأمثال ما يشرح صدرك وينور قلبك وتعلم به الحقائق ومعاني هذه الألفاظ التي انت بها معجب ومخطيء في ايرادها على غير وجهها وتتيقن انها من أقلّ أبواب الكلام وأضعف ما يتمسك به ذو الأحلام.

38) وان أبيت إلا الاستكبار والعتوّ والإصرار والغلوّ والإلحاد والطغيان والعناد والعصيان فإنك لن تعجز ربك ولن تنجو من ذنبك وذنوب من أتبعك وضلّ بك والكلام بغير علم في الدين كذب وإفك على ربّ العالمين ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا . أولئك يعرضون على ربهم ويقول

1 Uncertain.

ٱلْأَشْهَادُ هَـٰؤُلَاءِ ٱلَّذِينَ كَذَبُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّالِمِينَ .

فلا توثر على خلاص نفسك وخلاص من تبعك شيا من عرض الدنيا وزخرفها فإنك لا ينفعك جهل من اغتر بك فيها يوم الورود على ربّك.

39) وقد أودعنا صاحبيْك الواردين علينا سرّا وجهرا وبدأً وعودًا ما نعتقده مما أعزّنا الله به من الاسلام وخصّنا به من بين الأنام وأكرمنا به من إتباع نبينا ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ ويا أَهْلَ ٱلْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ [62 a] شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ ٱللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا ٱشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ وتعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثمّ نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين والله نسئله ان يهديك ويهدي بك من قبلك فتفود باجورهم وتكون سببا الى استنقاذهم فأنت فيما بلغنا مطاع فيهم وَٱلسَّلَامُ عَلَىٰ مَنِ ٱتَّبَعَ ٱلْهُدَىٰ .

كمل جواب الفقيه الأجلّ القاضي الأعدل
ابي الوليد الباجي رحمه الله وغفر له ونضّر
وجهه بمنه وكرمه وجوده انه ذو رحمة وانه
. . . . . وربّ غفور.

D. M. Dunlop.

UN RETRATO DE BOABDIL EN POBLET

El mejor estudio sobre la iconografía del último rey moro de Granada es, a nuestro juicio, el del señor G. de Amezúa y Mayo en su obra *La batalla de Lucena y el verdadero retrato de Boabdil* (Madrid 1915). Tiene este autor por auténtico el conocido retrato de la tabla gótica del siglo XV, reproducido en el presente artículo (figura 2), y lo supone ejecutado durante el cautiverio del rey granadino, entre otros que por el mismo tiempo se le harían.

Sabido es que, después de la batalla de Lucena — nos abstenemos de entrar en detalles sobre el litigio de las villas de Lucena y Baena, que se disputaban la gloria de la real prisión —, los Reyes Católicos concedieron a los dos caudillos cristianos de la batalla, el conde de Cabra y su sobrino el joven Alcaide de los Donceles, derecho a ostentar en sus escudos la efigie del rey moro. Amador de los Ríos, en un artículo [1] desmiente la afirmación de Hernando de Baeza de que los Reyes Católicos dieron preferencia al conde de Cabra autorizándole, como «primer prendedor», a reproducir el busto de Boabdil en la parte superior de su escudo, mientras el Alcaide de los Donceles sólo podría usarlo de «la cinta abajo». Lo cierto es que las armas de dos ramas de la casa de Córdoba, sin distinción de detalles, representan desde entonces — noviembre de 1483 — al rey mu-

[1] *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 3ª época, vol. 16 (1907), p. 37. Este interesante artículo nos ha hecho sospechar que quizá existe una ininterrumpida tradición iconográfica de Boabdil, en la que se uniría el busto descubierto por Amador de los Ríos en un relieve de las ruinas del Castillo de Baena con el busto del escudo de Cardona en Poblet.

sulmán encadenado, con las veintidós banderas ganadas a los moros en Lucena. En la cerámica sevillana del siglo XVI nos quedan, por ejemplo, reproducciones de estos escudos (figura 3) y habrá habido antes y después mil otras representaciones. Por esta vía heráldica, aparece, el año 1663, un nuevo retrato de Boabdil en los sepulcros de los duques de Cardona en el monasterio de Poblet (figura 1).

Tanto en las representaciones heráldicas como en la tabla gótica, se ve al Rey Chico, en símbolo de cautiverio, con una argolla al cuello, sujeta por una cadena; argolla que todavía se enseña en el castillo de Lucena. Pero la representación de Boabdil encadenado y el cepo de Lucena no tienen el menor fundamento histórico, ya que todos los cronistas de la época coinciden en poner de relieve el buen trato que se dió al augusto preso. Es un pormenor más de la deformación que la imagen actual de los últimos reyes moros granadinos supone respecto de la realidad histórica [1]. Boabdil fué víctima de la historiografía española inmediatamente posterior, que enfoca los reinados de los reyes moros desde un punto de vista caricaturesco y despectivo, en una especie de leyenda negra análoga a la que se formó en el extranjero en torno a Felipe II [2].

Veamos ahora cómo la imagen de Boabdil encadenado se labró en la escultura de Poblet, objeto de este artículo.

En el siglo XVI la casa de Córdoba entroncó con la de Cardona por boda de la quinta duquesa de este nombre, Juana de Aragón Folch de Cardona, duquesa de Segorbe, marquesa de Pallars, condesa de Ampurias y de Prades, etc., con el noveno Alcaide de los Donceles, don Diego Fernández de Córdoba, marqués de Comares, etc. Con este motivo las armas primitivas de los Córdoba (campo de oro con tres fajas de gules), acrecentadas en 1483 con el busto de Boabdil, enlazaron con las de Cardona, que, por su parte, enriquecieron los tres cardos de oro

[1] Citaremos, como único ejemplo, el análisis de Luis Seco de Lucena, *La sultana madre de Boabdil*, en Al-Andalus, XII [1947], p. 359.

[2] Sobre la deformación histórica de la imagen de Felipe II he recogido materiales que se insertarán en un estudio iconográfico sobre Carlos V y su sucesor.

Fig. 1. — Fragmento del escudo de Cardona, existente en Poblet, con el busto de Boabdil.

Fig. 2. — Tabla gótica del siglo XV, con el retrato de Boabdil.

Fig. 3. — Azulejo sevillano del siglo XVI, con el escudo del conde de Cabra.

en campo de gules de su primitivo escudo. Véase reproducido en la figura 4 el grabado en el frontispicio de la obra de Llobet *Declaración del árbol de la genealogía*... (Barcelona 1665). En

Fig. 4. — Escudo de la casa de Cardona (siglo XVII).

la obra *Pro excellentissimo... don Henrico Raymundo Folch de Cardona* (Barcelona 1625), en el escudo de la portada, el rey Boabdil aparece con la variante de la cadena al lado derecho. Y no siempre aparece el rey moro en el escudo de Cardona: falta,

por ejemplo, en el paño mortuorio conservado en la catedral de Tarragona.

Eran, en nobleza, los Cardona la primera familia de Aragón, después de los reyes. Sus dádivas al monasterio de Poblet — el Escorial de Cataluña — empiezan en el siglo XII, cuando le ceden una «somada» de sal «mientras dure el mineral de Cardona» [1]. En 1603, la duquesa Juana hizo donación al monasterio de dos candelabros de plata con las armas de Aragón, Cardona y Córdoba. ¿Se hallaría el busto de Boabdil en las armas andaluzas? Como tantas otras cosas, los candelabros han desaparecido sin dejar otro rastro que el documento de donación de la duquesa, en el cual ésta expresa con insistencia su voluntad de que los candelabros permanezcan ante el sepulcro de su esposo, Diego Fernández de Córdoba, el cual, junto con otros miembros de la misma familia, se hallaba enterrado en la capilla real de Poblet, bajo las tumbas de los reyes de Aragón, construídas en el siglo XIV.

Eran las tumbas de los Cardona de madera, cubiertas de terciopelo, y se hallaban, como se ha dicho, bajo los arcos de los sepulcros reales, pudiéndose circular libremente entre ellas. En 1659, el duque de Cardona Luis Ramón decidió construir para sus ascendientes unas cámaras sepulcrales debajo de aquellos arcos, porque, como dice fray Antón Rossell, abad de Poblet [2], «le pareció [al duque] que sería de mayor decencia impedir aquel paso, levantando unas paredes desde el pavimento hasta los reales sepulcros, en forma de pedestales labrados y tan suntuosos... Por la cara que mira a la capilla real forman cinco divisiones, de las cuales la del medio consiste en una puerta de bronce, y las dos inmediatas indican los sujetos allí sepultados por dos grandes escudos de armas, propias divisas de la casa.» En estos escudos [3]

[1] Martinell, *La casa de Cardona y sus obras en Poblet*, Barcelona 1949, página 55.

[2] Doménech y Muntaner, *Hist. del monasterio de Poblet*, Barcelona 1928, pp. 367-368.

[3] La reconstrucción completa de los escudos sepulcrales de los Cardona en Poblet la da Doménech y Muntaner en la obra citada, p. 149. En realidad, se conservan restos de los dos escudos, uno de ellos reconstruído a base de los propios restos. En éste el busto de Boabdil está casi destruído. En cambio, en la piedra re-

Fig. 5. — Los sepulcros de Cardona después de 1835.

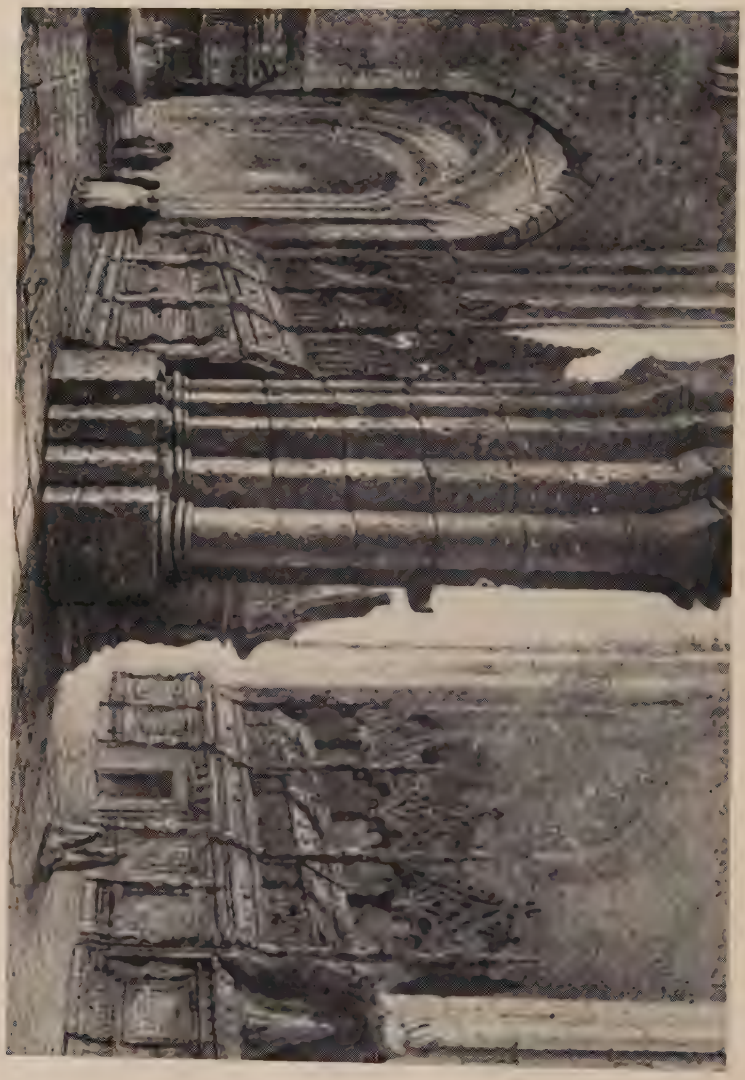


Fig. 6 — Reconstrucción por Parcerisa de las tumbas reales de Poblet.

es donde aparece el retrato de Boabdil tema del presente estudio.

Es curioso observar que la imagen del último rey moro granadino, que tantas veces debió de ser reproducida en el escudo de los Cardona, no llamó la atención de los cronistas e historiadores contemporáneos o modernos, incluso de los que han hecho una descripción detallada de las profanadas tumbas de Poblet. Labraron la piedra los hermanos Grau, escultores de Manresa, por los años de 1662 y 1663. Del talento de estos escultores — mejor dicho, del valor artístico de las tumbas de los Cardona, base o pedestal añadido a los góticos sepulcros de los reyes — dice Domènech y Muntaner que fué inferior al de éstos, y, aunque «ricas en detalle y en material [son] pobres de concepción y menestrales de ejecución; obras de arte imitativas, ejecutadas por gentes de oficio más que por artistas».

Hoy día no existe esta base de los sepulcros reales (véase en la figura 5 su estado después de la destrucción de 1835). Si tenemos una visión de lo que fueron los sepulcros reales completos antes de esa fecha, lo debemos al movimiento romántico del siglo pasado y a su característico amor por la arqueología: el francés Laborde y el catalán Parcerisa [1], el uno en fríos rasgos arquitectónicos y el otro con aquella sugestiva elegancia propia de sus litografías, han reconstruído diversamente el bello monumento gótico-barroco (figura 6).

El escudo de Cardona procedente de Poblet mide 108 centímetros de longitud por 90 de anchura. El fragmento reproducido tiene 17,4 de ancho en la parte centro inferior, en la que aparece Boabdil teniendo a su derecha el león y las armas de Sicilia, y a su izquierda las de Urgel. Orlan el escudo el Toisón y las banderas.

producida en la figura 1 se conserva el otro escudo casi entero, a excepción de la mutilación de la cadena.

[1] Laborde, *Voyage en Espagne*, vol. I, 1806; Parcerisa, en las ilustraciones de la obra *Recuerdos y bellezas de España*, texto de Piferrer y Quadrado: la obra consta de 12 volúmenes, y, aunque los dos primeros, referentes a Cataluña, se publicaron en 1839, un autor con la autoridad de Eduardo Toda afirma que Parcerisa vió los sepulcros antes de 1835.

Nos hallamos frente a un Boabdil mofletudo, barroco, con los brazos cruzados y atadas las muñecas, abrochado el coleto en el pecho y en las mangas, con cabello, barba, bigote e incluso cejas de rizado pelo, más turbante, corona y bonete. ¿Qué modelo copió el escultor? ¿Qué relación puede tener esta escultura con la verdadera imagen de Boabdil?

Parece oportuno comparar este nuevo retrato del último rey granadino con la tabla gótica del siglo XV y con los azulejos de motivos heráldicos del XVI. El retrato de la tabla gótica, como hace notar el señor Amezúa, coincide tanto en las facciones como en la indumentaria con la descripción del abad de Rute, cronista de la casa de Córdoba en la primera mitad del siglo XVII, hasta el punto de hacernos suponer que este autor escribiera su descripción a la vista o con el recuerdo de la tabla. Pero las afirmaciones del abad de Rute, así como algunos de los documentos que presenta, no tienen hoy crédito, puesto que escribió su crónica en el siglo XVII, o sea más de una centuria después de los hechos. El retrato gótico presenta demasiadas influencias de escuela para ser auténtico. ¡Nada tan distante de él como el de la piedra de Poblet! Sólo los pómulos, acusados en ambos retratos — aunque más suavemente en la tabla gótica, por presentar un Boabdil joven —, constituyen un rasgo común. En cambio, la distancia entre ojos y boca, las pupilas altas, el pelo ralo, la expresión melancólica, y, en general, toda la elegancia de la tabla gótica, se convierten, en el retrato de Poblet, en rasgos enérgicos, plebeyos y casi grotescos. La tabla gótica idealiza el rostro de Boabdil; la piedra de Poblet tira de él hacia un realismo exagerado, haciéndolo parecerse algo más al busto que ostenta el escudo de los Córdoba en la cerámica sevillana del siglo XVI, con ser éste borroso y esquemático. ¿Cabe suponer un origen común?

La iconografía de Boabdil es tema poco tratado. En las fuentes árabes a mi alcance no existe descripción alguna del personaje. El retrato más generalizado es el de la tabla gótica, que, a mitad del pasado siglo, fué grabado en boj con destino al famoso *Semanario Pintoresco*. En estos últimos años lo ha publicado, además de Amezúa, Fidel Fernández Martínez en su biografía

novelada *Boabdil* y en unos pintorescos artículos de la *Semana Médica Española*.

En realidad, acerca de Boabdil, ya sea sobre iconografía, 'leyenda negra', ensayos literario-biológicos o netamente históricos, queda mucho por decir y sobre todo por investigar. Por eso, ante el retrato que publicamos de la piedra de Poblet, no puede uno por menos de preguntarse: ¿Hasta qué punto puede representar los rasgos del Boabdil real, o hasta qué punto el artesano-artista barroco ha captado en esta figura al Boabdil de la leyenda?

César E. Dubler.

IX

EL MONTE Y LA PROVINCIA «DEL PUERTO»

Dificultad de interpretación de los textos.

Uno de los problemas más confusos y desconcertantes de la geografía de al-Andalus es el que se refiere a la provincia y montes que, unas veces, se denominan «de los Puertos» o «de los Pasos», y otras veces — de manera más acertada, a nuestro parecer —, «del Puerto» o «del Paso».

Idrīsī, en un primer pasaje de su *Kitāb Ruŷŷār*, sitúa en dicha provincia las ciudades de Tortosa, Tarragona y Barcelona, pero páginas adelante del mismo libro indica que para entrar en Barcelona viniendo de al-Andalus, o para llegar a al-Andalus partiendo de aquella localidad, hay que atravesar un puerto existente en la «Montaña del templo de Venus», es decir, la montaña que tomó su nombre del santuario que en época romana existía en el actual Port-Vendres, y a la que los cristianos, según el mismo autor, daban el nombre de *al-Birīniyū*. Como de esta manera queda Barcelona situada, aparentemente, al norte de la barrera montañosa que separa nuestra península del resto del continente europeo, algunos eruditos han supuesto que este segundo pasaje de Idrīsī contenía error de copia, lo cual, a su vez, motivó que se propusieran varias correcciones para restituir

su sentido exacto, puesto que no se concibe que el autor árabe errara de una manera tan abultada como en el mismo da la impresión de hacerlo.

Alemany abordó a fondo esta cuestión, al tratar de la configuración general que los geógrafos árabes atribuyen a nuestra península, enfocando con acierto uno de los enigmáticos puntos que el caso entrañaba, es decir, el que se refiere a la situación del vértice oriental del triángulo que, para tales geógrafos, forma el apéndice casi insular en que termina Europa por el SO [1].

Según este escritor, la confusión se produjo como sigue: Los geógrafos árabes, inspirados inicialmente en Ético, o en otro autor de quien Ético dependiera, continuaron localizando el citado vértice entre Narbona y Burdeos. Andando el tiempo, y ya con un conocimiento más exacto del territorio hispano, comprendieron lo desacertado de tal localización, y desplazaron, imaginariamente, ese vértice hasta un lugar llamado *Wādī Zanlaqaṭū* (وادي زنلقطو), «donde está el itsmo que separa al-Andalus de la Tierra grande y el monte Albort o de las Puertas», como indica Ibn Saʿīd [2]. Pero entonces, sabedores de que, próxima al nuevo emplazamiento atribuído a dicho ángulo, existía una ciudad — Barcelona — de nombre algo semejante, gráficamente, a Burḏīl, y otra ciudad — Tarragona — de fonética similitud con Narbona, juzgaron situado, no sólo ese vértice, sino el propio «Monte de las Puertas», entre Barcelona y Tarragona.

Consideró Alemany que la asignación de este emplazamiento era comprensible en lo que toca al vértice oriental del triángulo peninsular, pero que no podía serlo en lo que se refiere al citado monte, y en esto estuvo ya menos atinado que en lo anterior.

[1] Alemany Bolufer, *La geografía de la Península Ibérica en los escritores árabes*, apud *Rev. del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, X, (1920), p. 173 (Sigla: Alemany, *Geografía*).

[2] Así se expresa Alemany, a cuya versión nos atenemos por el momento; pero lo que en realidad dice Ibn Saʿīd, según veremos después, es que en el *Ŷabal al-Burt* «hay puertas». De esta aclaración, y de cuantas hagamos en el curso del presente trabajo que impliquen compulsa de textos árabes, somos deudores a nuestro buen amigo don Manuel Ocaña Jiménez, al que nos complacemos en testimoniar por ellas, desde estas páginas, toda nuestra gratitud.

Porque, de hecho, esa situación del «Monte del Puerto» entre Barcelona y Tarragona constituye una realidad absoluta, y no nos enfrentamos aquí, contra toda apariencia, con un error de los copistas, sino más bien con un error de concepto que alcanza a la generalidad de los geógrafos árabes inmediata o mediatamente posteriores a Rāzī, que es el más antiguo de los que, entre ellos, trataron de la configuración de al-Andalus, utilizando material de primera mano.

C. E. Dubler, en un artículo muy interesante recientemente aparecido en esta revista, se ha ocupado de la situación del expresado monte — al que, siguiendo a Idrīsī, denomina, no «del Puerto», sino «de las Puertas» —, y juzga, igualmente, que en lo que respecta a la relación de ese monte con Gerona, Barcelona y Tarragona, los geógrafos árabes incurren en error de concepto [1]. Pero el error verdadero en el presente caso, conforme veremos, aun siendo de la índole que indica el señor Dubler, no radica en lo que éste supone.

Para hacer luz sobre tan intrincado problema, comenzaremos por reseñar los textos con él relacionados. Estos textos irán consignados por orden cronológico, teniendo en cuenta que sólo reproduciremos noticias no aportadas por autores precedentes; además, a cada uno de los repetidos textos irán añadidos otros que constituyen una réplica de aquéllos, sin que de momento nos preocupe que en los mismos aparezcan topónimos y aun pasajes sueltos que no procedan de los respectivos autores. Por otra parte, tomaremos como efectiva antigüedad de cada texto, no la que en puridad le corresponde, sino la que pueda asignarse razonablemente a la fuente de que el mismo dimane. Aconseja este proceder el método de composición de los autores musulmanes, tanto en lo geográfico como en lo histórico: en efecto, cuando no se trata de una realidad contemporánea de quien escribe, lo más frecuente, al redactar un texto, es que se recurra a plagiar las obras de otros autores anteriores, compilando las noticias casi siempre sin la más elemental coordinación entre ellas.

1 Cf. *Los caminos a Compostela en la obra de Idrisi*, en AL-ANDALUS, XIV (1949), pp. 87-90 y 98 (Sigla: Dubler, *Compostela*).

Sustancialmente, los autores árabes cuya producción más o menos completa conocemos, y que aportan datos inéditos sobre la geografía peninsular — descontados algunos pormenores relativos a cierto número de localidades o accidentes —, se reducen a cinco: Aḥmad b. Muḥammad Rāzī (nuestro moro Rasis), Bakrī, Idrīsī, el anónimo de Almería y, por último, Ibn Saᶜīd. Pero, además de lo que éstos escribieron, nosotros tendremos en cuenta, por una parte, las variantes y modificaciones que aparecen en los textos que de ellos dependen, y por otra, las aportaciones de quienes, al escribir, para nada se atuvieron a los cinco geógrafos acabados de citar.

Rāzī y sus tributarios.

El primer texto que debemos tomar en consideración lo constituye un fragmento muy sumario conservado por Maqqarī [1], que muy bien pudiera proceder de una crónica de ᶜĪsà b. Aḥmad Rāzī — tercero de los historiadores cordobeses del mismo apellido, e hijo de nuestro Moro Rasis — y para cuya redacción es posible que el autor dispusiera de un comunicado oficial coetáneo del suceso que narra. Esto supondría, para el expresado documento, una fecha que se remonta al primer cuarto del siglo IX. Habla de que el ḥāŷib ᶜAbd al-Karīm b. ᶜAbd al-Wāḥid, enviado por ᶜAbd al-Raḥmān II con un ejército contra Barcelona hacia 822 [2], penetró en el territorio de los Francos *(bilād al-*

[1] Cf. *Nafḥ al-ṭīb*, ed. Dozy, Dugat, Krehl y Wright, *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, Leiden 1855-61, I, p. 223 (trad. Gayangos, *The History of the Mohammedam Dynasties in Spain*, Londres 1840, II, p. 114). En lo sucesivo designaremos el texto árabe y la traducción de esta obra por las siglas siguientes: Maqq., *Analectes*, y Gayangos, *History*.

[2] Maqq. incluye este suceso entre otros acaecidos en 231 (= 7 sept. 845-27 agosto 846); mas para ese año ya no existía ᶜAbd al-Karīm, cuya muerte había coincidido con el comienzo de la campaña estival de 824. La fecha verdadera de la expedición parece ser la de 207 (= 27 mayo 822-15 mayo 823). Los historiadores que hablan concretamente de esta aceifa son Ibn al-Abbār *(al-Ḥulla al-Siyarā'*, apud Casiri, *Bibl. arabico-hispana escurialensis*, II, p. 23) y el Arzobispo don Rodrigo *(Hist. Arabum*, edic. Lorenzana, p. 261, col. 1), y dan como

Faranŷa) por los desfiladeros *(al-durūb)* denominados del Puerto *(al-Burt)* y, una vez en sus territorios, asedió, al parecer, a Gerona. De aquí se infiere que quien partiera de al-Andalus podía disponer por esos desfiladeros del Puerto de un acceso hacia el alfoz barcelonés y probablemente hacia los aledaños de Gerona.

A este primer texto sigue otro que refiere un hecho de la corte de ᶜAbd al-Raḥmān III. Este relato lo debemos también a Maqqarī [1], quien dice haberlo recogido de Ibn Jaldūn, lo cual nos hace pensar que tal vez sea una noticia tomada por Ibn Ḥayyān de un cronista contemporáneo del primer califa cordobés. Es un resumen de las embajadas europeas llegadas a Córdoba en los días de al-Nāṣir, y entre ellas figura la enviada por Hugo, «el rey de los Francos del otro lado del Puerto *(al-Burt)*» [2], expresión ésta que obliga a admitir que un siglo después de la expedición militar de ᶜAbd al-Karīm, o sea, en la época de ᶜAbd al-Raḥmān III, era ya corriente aplicar el término *al-Burt* para designar una determinada zona interpuesta entre al-Andalus y el país de los Francos.

A estos dos relatos de ascendencia imprecisa le sigue ya un pasaje de Aḥmad Rāzī, cuyo texto árabe se conserva, recogido igualmente por Maqqarī [3], además de la versión castellana derivada de la portuguesa que denominaremos de Gil Pérez. Dice Rāzī en el pasaje de referencia que al-Andalus tiene una configuración triangular. El primer vértice se halla en Cádiz. El segundo, a Oriente, entre las ciudades de Narbona y Burdīl o Burdeos [4] «en manos de los francos», enfrente de las islas de Mallorca y Menorca, en la vecindad de los dos mares: el que

tomada en ella a Barcelona, añadiendo el segundo que el ejército del emir iba capitaneado por un tal Abdelcarim, que naturalmente no es otro que ᶜAbd al-Karīm b. ᶜAbd al-Wāḥid.

1 Cf. *Analectes*, I, p. 235 (trad. Gayangos, *History*, II, 139).

2 Gayangos transcribe en su cit. trad. *Jebál Al-bort* donde el texto árabe dice solamente *al-Burt*.

3 Cf. *Analectes*, I, p. 84 (trad. Gayangos, *Memoria sobre la autenticidad de la crónica denominada del Moro Rasis*, en *Mems. de la R. A. de la H.*, VIII, p. 20. Sigla: Gayangos, *Rasis)*.

4 En la versión de Gil Pérez se lee: «entre Narbona et la villa de Bardolaen» (cf. Gayangos, *Rasis*, p. 34).

circunda la tierra u Océano y el que la promedia o Mediterráneo. Y el tercero, entre el Septentrión y Occidente, en Galicia. Entre los dos mares aludidos está situada la tierra que llaman las Puertas *(al-Abwāb)*, que es la entrada al país de al-Andalus *(Balad al-Andalus)* desde la Tierra Grande o Continente *(al-Arḍ al-Kabīra)* y desde el país de los Francos *(Balad Afranŷa)*, siendo la distancia que media entre los precitados mares de dos días de marcha [1]. De este pasaje lo más sobresaliente es la diferenciación que en él se hace entre el Continente en sí, o *al-Arḍ al-Kabīra*, y ese país de los Francos especialmente mencionado. Ello hace sospechar que, para nuestro Rasis, el tal *Balad Afranŷa* quedaba aquende la zona ístmica — no obstante su aclaración de que, cuando él escribía, Narbona y Burdeos se encontraban en poder de los Francos —, lo cual quiere decir que se hallaba constituído por los condados que forman hoy parte de la Cataluña peninsular y que entonces eran de la Marca. En consecuencia, para este autor, la sierra que llamaban *al-Abwāb*, o las Puertas, se encontraba más inmediata a al-Andalus que Barcelona, y así podemos ahora explicarnos cómo en un texto que deriva posiblemente del hijo del propio Rasis se diera a entender, según hemos visto, que para llegar a Gerona desde la España musulmana se tenía que pasar por los desfiladeros denominados *al-Burt*. Sin embargo, justo es decir que en este pasaje de Rāzī no existe ninguna indicación concreta de que el tránsito entre tales territorios se produjera a través de una zona montañosa.

A llenar en cierto modo esta falta de concreción viene otro párrafo del mismo Rāzī que encontramos ya al final de su exposición geográfica, donde se ocupa de las cordilleras de España. Este párrafo sólo nos es conocido a través de la versión de

[1] «Et entre ellos ha una carrera que llaman los trechos: et ésta es la entrada de España por mar» (versión de Gil Pérez). — «Una carrera que ha dos partes a que agora nos llamamos el estrecho. Et está en la entrada de Francia, et dura el curso de este estrecho dos días» (variante del códice de Morales). Gayangos, queriendo aclarar el sentido del primer párrafo de esta última variante, advierte: «Debiera decir [en lugar de el estrecho] «las puertas o las entradas», y son las puertas en el Pirineo» (cf. *Rasis*, p. 34, notas 7 y 8, relacionadas entre sí).

Gil Pérez y dice como sigue: «Nasçe la otra sierra en el mar de Oriente et viene por Narbona = et esta sierra parte a Espanya de Francia, et llamanla los franceses Roncesvalles, et va a par de Vizcaya, et a par de las Esturias, et entra en la mar de Galizia, en derecho del Septentrión» [1].

Estos dos lugares de Rāzī han sido utilizados, en mayor o menor grado, por diversos autores, entre los cuales — por su solvencia científica y por la medida en que aprovecha a nuestro cronista cordobés — sobresale Yāqūt, que escribió antes de 1229, fecha de su muerte. A las noticias tomadas de Rāzī — su principal fuente para al-Andalus —, Yāqūt añade otras que, a juicio de Alemany, también pudieran tener la misma procedencia, aunque para nosotros esto no parece verosímil, porque en realidad los pasajes en que incluye tales noticias recuerdan por su redacción otros de la *Descripción del África* de Bakrī, de quien tal vez deriven.

Para Yāqūt, y según el artículo «al-Andalus» de su *Muᶜŷam al-Buldān* [2], entre Burdeos, sobre el Océano y Narbona, sobre el Mediterráneo, viene a encontrarse uno de los vértices del triángulo peninsular, y también el monte *(ŷabal)* en que está emplazado el templo de Venus *(Haykal al-Zuhra)*. Esta última indicación no procede de Rāzī, sino de Idrīsī, que es el más antiguo, que sepamos, de los geógrafos árabes que habla de ese santuario. Siguiendo a este autor o a otro, Yāqūt asigna a dicho monte el carácter de barrera *(al-ḥāŷiz)* entre al-Andalus y el país *Afranŷa al-ᶜuẓmà* (el país mayor de los francos), que era Francia, en oposición — como indica acertadamente Dubler [3] — al menor, que era la Marca Hispánica, y afirma que el citado monte tiene una longitud de dos días; dato este último que procede de Rāzī, aunque éste no lo adjudica a ningún monte, sino al país «que llaman las Puertas». Refiere además Yāqūt que en este monte existe esa misma entrada denominada «las Puer-

1 Cf. Gayangos, *Rasis*, p. 61.

2 Cf. ed. Cairo 1906, pp. 347-50 (trad. Alemany, *Geografía*, X, pp. 22-25).

3 Cf. *Compostela*, p. 84.

tas» *(al-Abwāb)*, por la que se pasa del país de los Francos a al-Andalus. Y todavía añade Yāqūt, sin que sepamos de quién copia ahora, que esa entrada se producía por un camino ni agradable ni fácil de atravesar, que, según Tolomeo, fué abierto y allanado por Cleopatra, «última reina de los griegos».

Otro tributario de Rāzī fué Ibn ʿIḏārī en su introducción a la segunda parte del *Bayān*, obra compilada en los primeros años del siglo XIV. El marroquí no agrega nada nuevo a los datos del cordobés, pero confirma el texto de éste en lo que se refiere al emplazamiento de uno de los vértices del triángulo peninsular entre las ciudades de Narbona y Burdeos, en el punto en que el Océano se aproxima al sector sirio del Mediterráneo. En cambio, contribuye a hacer más erróneo aún el texto que utiliza, al reducir a una sola jornada de marcha aquellas dos de longitud que Rāzī y, dependiendo de él, Yāqūt asignan a la zona que sirve de confín entre la Península y la Gran Tierra, zona en que se encuentra el paso denominado *al-Abwāb* o «las Puertas» [1].

Finalmente, entre los utilizadores de Rāzī (vía Yāqūt, probablemente), mencionaremos a Abū-l-Fidāʾ, príncipe de Ḥamā, que escribió en 1321 y aun algo antes [2], y en cuya obra encontramos dos pasajes que tienen relación con nuestro tema. Dice en el primero de ellos [3] que al-Andalus tiene forma triangular; el ángulo suroeste se encuentra en Cádiz; el oriental entre Tarragona, al norte (!), y Barcelona, al sur (!), y no lejos del cual se hallan Valencia, Tortosa, el Monte del Puerto *(Ŷabal al-Burt)* y la isla de Mallorca. Para este mismo autor, según el segundo de sus pasajes [4], basado también en Rāzī, pero en el que,

[1] Cf. *al-Bayān al Mugrib*, ed. Dozy, Leiden, 1849-1851, II, p. 2 (trad. Fagnan, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée Al-Bayano 'l-Mogrib*, Alger 1904, I, pp. 1-2. Sigla: Fagnan, *Histoire)*,

[2] Según Rainaud, *Geographie d'Aboulfeda*, I, p. XXIV (Sigla: Rainaud, *Aboulfeda)*, al final del *Taqwīm al-buldān* se lee que fué terminado en šaʿbān 791 (agosto-septiembre 1821).

[3] Cf. Rainaud, *Aboulfeda*, II, p. 234.

[4] Cf. Rainaud, *Aboulfeda*, II, p. 241.

al mismo tiempo, aprovecha directa o indirectamente a Bakrī, el *ŷabal al-Burt*, de 40 millas de longitud desde el Mediterráneo al Océano, delimita a al-Andalus por la parte del ángulo oriental, constituyendo una efectiva divisoria — que en otro lugar denomina *al-ḥāŷiz* = «la barrera» — entre dicho país y la Tierra Grande *(al-Arḍ al-Kabīra)*, siendo a la vez el único pasaje por donde se podía penetrar en al-Andalus, que comunica con *al-Barr al-Ṭawīl* (= «Tierra Larga», Italia, según Rainaud).

Bakrī.

Este es el más calificado geógrafo español de la época de los Taifas. Es, sin duda, el primero que en un texto puramente geográfico habla del *Ŷabal al-Burt*, del que especifica todo lo siguiente: que comienza en el Mediterráneo, en la proximidad de Tortosa, esto es, bastante al sur de Barcelona; que separa el territorio musulmán de la Galia *(Balad Gālīš)*, y que termina en el Atlántico, entre Lisboa y Galicia [1]. Este autor no desconoce, claro es, la obra de Rāzī, pero no reproduce literalmente el contenido de ella, sino que combina pasajes diferentes de la misma, haciéndoles tomar a veces un sentido distinto del que realmente tienen y del que le dieron en el siglo XIII Gil Pérez o sus colaboradores.

Ḥiŷārī.

Este autor escribió su *Kitāb al-Mushib* en el segundo cuarto del siglo XII, no más tarde de 1140. Maqqarī [2] conserva de ese libro un pasaje interesante para nosotros, en el que se cuen-

1 Cf. E. Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique au moyen-âge d'après le Kitāb ar-rawḍ al-miʿṭār fi ḫabar al-aḫṭār d'Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī*, Leiden 1938, ap. I, p. 250. (Sigla: L.-P., *Péninsule ibérique).*

2 Cf. *Analectes,* I, p. 174 (trad. E. Lafuente Alcántara, *Ajbār Machmûa,* Madrid 1867, ap. II, p. 191).

ta cómo Mūsà b. Nuṣayr «salió por la puerra *(bāb)* de al-Andalus, que está en el monte barrera *(al-Ŷabal al-ḥāŷiz)* entre él [al-Andalus] y el Continente *(al-Arḍ al-Kabīra)*».

Idrīsī.

Tres son los fragmentos de su *Kitāb Ruŷŷār*, que hemos de tomar en consideración: los dos pasajes que ya han sido aludidos al principio de este trabajo, más un tercero de interés parejo al de aquéllos para nuestro tema. Empezando por este último [1], vemos en él que, para Idrīsī, España tiene una configuración triangular, bordeada por el mar en sus tres costados, con 1.100 millas de largo — desde la iglesia del Cuervo (Cabo de San Vicente) hasta el monte llamado del Templo de Venus *(Ŷabal Haykal al-Zuhra)* —, por 600 de ancho, desde Santiago a Almería.

En el primero de aquellos otros dos pasajes ya mencionados [2], Idrīsī hace una reseña de las provincias de al-Andalus, y entre éstas incluye el clima de los Puertos *(Iqlīm al-Burtāt)*, donde radicaban las ciudades de Tortosa, Tarragona y Barcelona.

Por último, en el otro de los fragmentos ya citados [3], dice Idrīsī que el *Ŷabal Šayba* [4] parte del castillo del Faro *(Ḥiṣn al-Fārū)*, siguiendo luego una dirección paralela al mar [Cantá-

[1] Cf. *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrîsî*, ed. y trad. Dozy y De Goeje, Leiden 1866, p. 173 del texto árabe y 207 de la trad. (Sigla: Dozy, *Edrîsî*).

[2] Cf. Dozy, *Edrîsî*, p. 176 = p. 211 trad.

[3] Cf. E. Saavedra, *La geografía de España del Edrisí*, en *Boletín de la Real Sociedad Geográfica de Madrid*, XVIII [1885], pp. 234-240, texto árabe, y XXVII [1889], pp. 171-177, trad. (Sigla: Saavedra, *Edrisí*).

[4] Saavedra, *Edrisí*, XXVII, p. 172, n. 1, identifica el *Ŷabal Šayba*, que según Idrīsī proporciona nombre a toda la cordillera cantábrica, con el Monseibane, en la provincia de Lugo, entre los partidos de Mondoñedo y Villalba; pero el señor Dubler, *Compostela*, p. 87, estima, para nosotros con grandes visos de acierto, que el indicado topónimo árabe hace referencia al *Mons Auseua*, mencionado como reducto de Pelayo en la crónica de Alfonso III.

brico], para unirse en la ciudad de Bayona con el escabroso y elevadísimo *Ŷabal Hayḳal al-Zuhra*, el cual, atravesando como un muro desde el Mar Tenebroso o de los Ingleses hasta el mar de Siria, o sea desde Bayona hasta la tierra de Barcelona, delimita la *Ŷazīrat al-Andalus*; separa — con la denominación de Monte de los Puertos *(Ŷabal al-Burtāt)* y con dirección norte-sur, en una longitud de siete días de marcha — los países de España y Francia, y ofrece cuatro puertos con desfiladeros angostos, en los cuales, de trecho en trecho, existen pasos muy peligrosos. En la toponomástica encontramos que el denominativo *Ŷabal al-Burt* o «Monte del Puerto» que utilizaba Bakrī, ahora ya en Idrīsī ha sido sustituído por la expresión *Ŷabal al-Burtāt* o «Monte de los Puertos». Ahora bien, el hecho de que la divisoria que separaba al país musulmán del *balad Gālīš* (según Bakrī), o a al-Andalus del país de los Francos (según Idrīsī) fuera de carácter montañoso y se extendiera (según ambos geógrafos) desde el Mediterráneo hasta el Atlántico prueba que los dos autores se refieren a un mismo macizo cuando, respectivamente, hablan del *Ŷabal al-Burt* o del *Ŷabal al-Burtāt*. Entre los puertos que originan esta última denominación, menciona Idrīsī uno que se abre en la zona de Barcelona, y es el *Burt Ŷāqa* que Saavedra, al traducir, denomina «Puerto de Jaqa», junto al cual radica la ciudad del mismo nombre. Inmediato a ese puerto, y a poniente, se halla el *Burt Ašbara;* a éste sigue, siempre hacia occidente, el *Burt Šīzar* o *Burt Šīzarū*, próximo a Pamplona, y a éste el *Burt Bayūna* [1]. En el *Ŷabal al-Burtāt*, siempre segun este tercer pasaje de Idrīsī, nace el río de los

[1] Saavedra, en las notas con que ilustra su traducción, identifica el *Burt Ŷāqa* con el col de la Perche, por donde iba en la Edad Media el camino denominado *Strata Francisca;* el *Burt Ašbara* y el *Burt Šīzarū*, con el *Portus Asperi* y el *Portus Cisereus*, respectivamente, del códice Calixtino, y el *Burt Bayona*, con el puerto de Maya en el valle de Baztán. Respecto al *Burt Šīzarū* insinúa, además, si no será el *Summus Pyrenaeus* del itinerario de Antonino; pero el *Summus Pyrenaeus* es el puerto de la Clusa, en la carretera de Barcelona a Francia por la Junquera. Acerca de esta localización puede verse el concluyente artículo, poco conocido en España, de J. Freixa, basado en sagaz indicación de Alvar Gómez, de que dió noticia Pérez Bayer y publicado en *Rev. de Hist. et de Arch. du Rousillon*, I, pp. 36 y 80

Aceitunos — entiéndase el Segre, no el Cinca —, que pasa tocando a la localidad de *Ŷāqa*, consignada como titular del puerto antes citado, y que no podemos referir realmente a Jaca, sino, al parecer, a alguna población ribereña del indicado río, aguas arriba de Lérida, que tal vez sea Balaguer, con corrupción gráfica no muy comprensible. Finalmente, según el mismo texto, al-Andalus se comunica con Barcelona — capital y residencia de un rey franco, poseedor de barcos de comercio y de guerra, cuatro días al norte de la cual se encuentra Carcasona — mediante una puerta *(bāb)* existente en el *Ŷabal Haykal al-Zuhra*, monte al que los cristianos denominan *Birīnīyū*.

Idrīsī, pues, introduce en la descripción de la Península una importante y acertada innovación, y es que conceptúa como partes pertenecientes a un mismo sistema montañoso al macizo divisorio entre España y Francia y a la cordillera cantábrica, aunque aplicando a cada una de estas partes nombres distintos, como son *Ŷabal Haykal al-Zuhra*, *Ŷabal al-Burtāt* y *Birīnīyū* para el primero y *Ŷabal Šayba* para la segunda.

Los plagiarios de Idrīsī.

Los tres fragmentos del *Kitāb Ruŷŷār* que acaban de ser estudiados se encuentran más o menos resumidos en otros autores musulmanes. Así, las palabras que emplea Idrīsī para hablarnos de la configuración y dimensiones de la Península las repite Ḥimyarī en su *Rawḍ Miʿṭār* [1], escrito en los siglos XIV o XV. Las referentes al *Iqlīm al-Burtāt* o «clima de los Puertos» las recoge ʿUmarī en su *Masālik al-Abṣār* [2], compuesto en el siglo XIV, antes de 1348. Las relativas al monte que constituye la divisoria entre España y Francia las resumen Marrākušī, que escribía hacia 1223, y el ya citado ʿUmarī; pero mientras el primero sólo llama a dicho monte *Ŷabal Haykal al-Zuhra* [3], el

[1] Cf. L.-P., *Péninsule ibérique*, pp. 2 texto y 4 trad.

[2] Cf. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Argel 1924, p. 84. (Sigla: Fagnan, *Extraits*).

[3] Cf. *Kitab al-Muʿŷib fī taljīṣ ajbār al-Magrib*, ed. Dozy, *The History of*

segundo lo denomina también *Ŷabal al-Burtāt*, y hace además mención del *Ŷabal al-Šayba* [1]. Y, por último, las mismas palabras que usa Idrīsī para describirnos cómo se produce la comunicación entre al-Andalus y Barcelona se ven copiadas por ᶜUmarī [2] e Ḥimyarī [3] en sus respectivas obras.

El anónimo de Almería y los textos que, al parecer, derivan del mismo.

El *Anónimo de Almería* fué compuesto en el siglo XII, en fecha posterior al mes de mayo de 1146 [4], y en él encontramos un interesantísimo pasaje, cuyos errores toponímicos pueden ser subsanados en parte, merced a las varias compilaciones en que ese mismo pasaje ha sido recogido. Entre tales compilaciones resultan particularmente interesantes dos: una castellana del siglo XIV, que el señor Jiménez de la Espada publicó como apéndice a su edición del *Libro del conocimiento de todos los reinos, tierras y señoríos*, y otra árabe, algo más tardía que la anterior, denominada *Tuḥfat al-Mulūk*. El principal interés de la primera estriba para nosotros en que, a pesar de resumir considerablemente como lo hace — bien sea por deficiencia del manuscrito árabe de que derive, bien por especial designio del propio autor —, las palabras del *Anónimo*, facilita una acertada opción entre las variantes que suministran los códices de éste para un mismo topónimo. Y el de la segunda, en que, además de tomar del *Anónimo* el pasaje en cuestión, proporciona otros datos de

the Almohades, Leiden 1845, p. 4 (trad. Fagnan, *Histoire des Almohades*, Argel 1893, p. 5).

1 Cf. Fagnan, *Extraits*, pp. 118-119.

2 Cf. Fagnan, *Extraits*, p. 120.

3 Cf. L.-P., *Péninsule ibérique*, pp. 42 texto y 54 trad.

4 Esta fecha se infiere de la alusión que hace el *Anónimo* a la entrada de Alfonso VII en Córdoba, de la que consta que se produjo en el mes y año de referencia. Los *Anales Toledanos I^os* (*España Sagrada*, XXIII, p. 389) dan como efectuada esa entrada en mayo de 1146, e Ibn al-Jaṭīb, apud Casiri, obra citada, II, p. 116, precisa que tuvo lugar en 10 ḏū-l-hiŷŷa 540 (= 24 mayo 1146).

singular utilidad para nuestro asunto, entresacados de autores que nos son desconocidos.

Del aludido pasaje del *Anónimo* [1], que resume la citada compilación castellana [2] y copia la *Tuḥfa* con ciertos cambios y aditamentos [3], resulta: que España se extiende, en sentido este-oeste, a lo largo del mar, en una longitud de 90 pararangas (270 millas) que abarca desde el *Ŷabal Aṭarŷiyūš* o *monte que llaman targios* [4] hasta el cabo de Trafalgar o hasta *lixbona;* que la distancia, hacia el naciente, desde dicho monte hasta el puerto *(burt)* cuya denominación va, por efecto de las variantes que aportan los códices, desde la para nosotros más inverosímil de *Burtuqāla* (برتقالة) que elige Basset y traduce por Portugal, hasta la más probable de *Burtiyala* (برتيالة, por error de برتياله = *Portielo* o *Portiello)*, que reza en uno de los manuscritos [5], puerto por el que se penetra en el *Bilād Nabāra*, es de 80 parasangas o de 8 jornadas; que el *Ŷabal Aṭarŷiyūš*, divisorio entre al-Andalus y el país de los Francos, se extiende de norte a sur, llega al lugar denominado «Cabo Judaico», «Monte Judaico» o

[1] Cf. R. Basset, *Extrait de la description de l'Espagne tiré de l'ouvrage du géographe anonyme d'Alméria*, en *Homenaje a don Francisco Codera*, Zaragoza 1904, pp. 621-630 texto y 640-644 trad. (Sigla: Basset, *Anonyme*).

[2] Cf. Jiménez de la Espada, *Libro del conocimiento de todos los reinos, tierras y señoríos que son por el mundo*, apud *Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid*, II [1879], p. 707.

[3] Cf. Fagnan, *Extraits*, p. 122.

[4] Basset da, para este topónimo, hasta nueve variantes, recogidas de los manuscritos de que se vale para su *Anonyme;* pero tales variantes, a nuestro juicio, pueden reducirse a dos desde el punto de vista paleográfico: اطريجوش — que origina اطريجرش y اطريجش —, y اطرجيوش — que da lugar a اطرجيرش, اطرجيوس, اطرجبوس, اطرخبوش y اطرجيش —. De entre las dos, hemos elegido la segunda, no sólo por parecer la más razonable, sino, además, por ser la que perpetúa la versión castellana.

[5] Las variantes que Basset consigna para este topónimo son las que siguen, clasificadas por nosotros paleográficamente:

برتيالة, برتيانة, ⟨ برتياقة / بريتانة ⟩, برتقالة y برتفالة.

«de los Judíos» — esto es, hasta el mar — y constituye un macizo montañoso poblado de grandes árboles — entre ellos pinos y castaños — con una extraordinaria producción de miel, una mina de antimonio y un grande e inexpugnable castillo; que Tortosa se halla a la misma margen del Ebro en que se encuentra el *Ŷabal Aṭarŷiûš*, y que el mar hasta el que va a parar, por uno de sus extremos, el citado conjunto orográfico de la izquierda del gran río es el Mediterráneo, a juzgar por la dirección del repetido macizo montañoso.

Pero la *Tuḥfat al-Mulūk*, en sus pasajes que no proceden del *Anónimo*, aún nos proporciona algunas indicaciones más relativas al *Ŷabal Aṭarŷiyūš*. En el primero de ellos dice que Barcelona se halla en la zona circuida por este macizo [1]. En el segundo, luego de insistir acerca de la situación ribereña de Tortosa, en la misma banda del Ebro en que se alza el *Ŷabal Aṭarŷiyūš*, concreta que este sistema orográfico se extiende en dirección sur-norte (antes había indicado norte-sur) desde el litoral del mar Rūmī, hasta el puerto denominado *Burt Ŷīq*, lugar en que pereció el general lamtūní Muḥammad b. Ḥaŷŷāŷ, y por el que se penetra en el país franco. Desde este *Burt Ŷīq*, según el mismo pasaje, la montaña se eleva para alcanzar el *Burt Nabāra*, por donde se entra en Galicia, cosa que efectuó Almanzor cuando conquistó la ciudad de Manšar y el castillo de Šantīt [2]. Ni de la ciudad ni del castillo sabemos nada por otras fuentes; pero el *Burt Nabāra* debe de estar relacionado con el *Bilād Nabāra* de que habla el *Anónimo*.

El grupo Ibn Saʿīd — Abū-l-Fidāʾ.

Entra en juego ahora un grupo compuesto exclusivamente por Ibn Saʿīd y Abū-l-Fidāʾ: el primero escribió a mediados del siglo XIII, más tarde indudablemente que Yāqūt, quien por tanto no pudo utilizarlo, y el segundo lo hizo en 1321 y aun algo antes, como ya hemos dicho.

1 Cf. Fagnan, *Extraits*, p. 126.
2 Cf. Fagnan, *Extraits*, p. 147.

Ibn Saʿīd puede decirse que es el último de los autores que aportan noticias sustanciales inéditas sobre la geografía peninsular. En un pasaje suyo que recoge Maqqarī [1] nos dice que, según le informaron un grupo de sabios en la materia consultados al efecto, estaba en lo cierto Idrīsī cuando afirmó que Narbona y Barcelona no se hallan dentro de al-Andalus y que el ángulo oriental de éste se encuentra entre Barcelona y Tarragona, en el lugar conocido por *Wādī Zanlaqaṭū* [2], donde está la barrera *(al-ḥāŷiz)* que separa al-Andalus del Continente *(al-Arḍ al-Kabīra)* y donde se encuentra asimismo el «Monte del Puerto» *(Ŷabal al-Burt)* en el cual «hay puertas *(abwāb)* que abrió el rey de los griegos con hierro, fuego y vinagre». Es decir, que Ibn Saʿīd se identifica en este pasaje con Idrīsī en lo referente a la disposición del sector peninsular de unión con el Continente; pero, conocedor directo o indirecto de la toponimia de Bakrī, se vale del onomástico *Ŷabāl al-Burt*, y no del que se utiliza en el *Kitāb Ruŷŷār*, para designar el macizo divisorio ante al-Andalus y la «Tierra Grande».

Por lo que toca a Abū-l-Fidā', que personalmente era por completo ajeno al-Andalus, tiene para nosotros el no desdeñable interés de haber utilizado, directa o indirectamente, para su *Taqwīm al-Buldān* noticias de Rāzī, de Idrīsī y, lo que es más importante, de Ibn Saʿīd, con lo cual hace menos sensible la pérdida casi completa de la descripción que este último hiciera de nuestro país. El príncipe de Ḥamā, que es el más próximo a nosotros de los autores que venimos mencionando, nos ofrece, pues, una abundante información miscelánea acerca de nuestro tema de la que, en definitiva, resulta lo que sigue.

Según un primer pasaje: El Mediterráneo, más acá de Génova, se encamina hacia el *Ŷabal al-Burt*, montaña que separa al-Andalus del país de los Francos, y entre los príncipes de estos francos se cuenta el conde de Barcelona; en el extremo de al-

[1] Cf. *Analectes*, I, p. 83.

[2] Dozy advierte en nota, respecto a este topónimo, que en el ms. S[haskerpear] dice زنلقطو, y en el La. — British Museum — y el O[xford] reza زنلقطوا; pero que él cree que debe leerse ربلقاطو.

Andalus, a la altura (entiéndase latitud) del *Ŷabal al-Burt*, se halla Tarragona; al pie de ese mismo *Ŷabal al-Burt*, el mar Rumī abandona su dirección oeste, gira hacia el naciente, contornea el ángulo oriental de los tres que tiene España, y después de recobrar su anterior dirección frente a Barcelona, se dirige desde esta localidad hacia el suroeste, para pasar por delante de Tortosa [1].

De un segundo pasaje: El *Ŷabal al-Burt* — con una longitud de 4 jornadas de marcha desde el mar Envolvente (el Océano) hasta el Mediterráneo, y en el cual se encontraba el *Haykal al-Zuhra* o templo de Venus —, separaba a la Península del Continente *(al-Arḍ al-Kabīra)*, terminaba por su parte occidental en el Mar envolvente, al oeste de Galicia, y en su otro extremo, sobre el Mediterráneo, se hallaba la ciudad de Tarragona; no existía posibilidad de penetrar en España, salvo a través de este monte, aseveración, esta última, que Abū-l-Fidā' declara efectuar basado en Ibn Saʿīd [2].

De un tercer pasaje: Tan sólo por el *Ŷabal al-Burt*, a través de algunos pasos que los antiguos habitantes del país abrieron en él, se podía penetrar en al-Andalus por tierra viniendo desde el Continente — detalle ya consignado —, recorrido que era antes irrealizable [3].

Y de un cuarto pasaje: *Ŷabal al-Burt* se encontraba en el extremo oriental de al-Andalus, a medio mes de marcha de Toledo [4].

Se ha de convenir en que, realmente, no eran muy firmes las ideas de Abū-l-Fidā' con respecto a nuestra península. En algunos puntos da la impresión de tener un concepto claro de la realidad física de este país, por ejemplo, cuando sitúa el ángulo oriental en un lugar acertado, pero en otros se hace eco, sin ningún reparo, de diversos errores en que cayeron los geógrafos anteriores a él. Con todo, no deja de tener interés el hecho

1 Cf. Rainaud, *Aboulfeda*, II, p. 36.
2 Cf. Rainaud, *Aboulfeda*, II, p. 85.
3 Cf. Rainaud, *Aboulfeda*, II, p. 241.
4 Cf. Rainaud, *Aboulfeda*, II, p. 255.

de que emplee la expresión *Ŷabal al-Burt*, y no *Ŷabal al-Burtāt*, tanto en los fragmentos de procedencia varia que acabamos de resumir, como en los otros que también nos suministra, originarios de Rāzī.

Otros autores que, aunque originales en la redacción, se inspiran en Rāzī e Idrīsī, o sólo en éste.

Por el mismo tiempo, o poco antes que Abū-l-Fidā', compuso Muḥammad b. Ibrāhīm b. Yaḥyà al-Anṣārī, al-Kutubī, al-Waṭwāṭ (m. 1318), una enciclopedia geográfica y de ciencias naturales, titulada *Manāhīŷ al-fikar*, donde incluyó un pasaje inspirado en Idrīsī, aunque algunos conceptos procedan de Rāzī. En este pasaje al-Waṭwāṭ no aporta ningún dato de verdadera utilidad para nuestro asunto, pues se limita a decirnos que los geógrafos árabes consideran a la Península Ibérica como un conjunto de configuración triangular; que en el monte *(Ŷabal)* que la separa del Continente *(al-Arḍ al-Kabīra)* se encuentran «las Puertas» *(al-Abwāb)*, y que fué Cleopatra quien abrió éstas cuando quiso poner en cultivo la Península, hasta entonces yerma [1].

Y, ya en los albores del siglo XV, el preclaro Ibn Jaldūn, tunecino de ascendencia andaluza, escribió en sus *Prolegómenos* dos pasajes que, aunque fundamentados en Idrīsī, son de redacción completamente original, propia de un escritor que no necesita andadores para exponer las ideas adquiridas. En el primero de ellos nos informa: que la segunda sección del cuarto clima se halla ocupada por las aguas marinas, a excepción de un sector que queda al descubierto en el ángulo noroeste, donde se alza el *Ŷabal al-Burtāt*, denominativo que, según él, es sinónimo de «Monte de los Puertos y los Caminos» *(Ŷabal al-ṭanāyā wa-l-masālik)*, y que este monte comienza en el extremo sur-este de la sección primera del quinto clima, se dirige al sur con una in-

[1] Cf. Fagnan, *Extraits*, p. 57. La fecha de la muerte de al-Waṭwāṭ figura consignada por Fagnan en su introducción a este texto.

clinación hacia oriente y entra en la sección segunda, donde ofrece pasos que conducen al Continente, es decir, a Gascuña *(Gašḳūniya)*, país en el que, junto al mar, radican Barcelona y Narbona [1].

Y en un segundo pasaje: que la España septentrional es atravesada por un gran monte *(ŷabal ʿaẓīm)* que corre paralelo al mar y muy poco alejado de éste; que en su extremo oriental, cerca ya de Pamplona, dicho monte enlaza con otro que llega hasta el mar Rūmī, en el cuarto clima, y constituye el límite de al-Andalus por naciente, siendo sus puertos o desfiladeros *(ṭanāyā)* otras tantas puertas *(abwāb)* que dan entrada a *Bilād Gašḳūniya*, perteneciente a la nación de los Francos; que en esta parte [de al-Andalus] enclavada en el cuarto clima se encuentran Barcelona y Narbona en el litoral, y más lejos, hacia el norte, Gerona y Carcasona, y, finalmente, que la parte oriental, emergida de la primera sección, es un segmento de tierra en forma de triángulo alargado, cuyo ángulo agudo se encuentra situado allende los Puertos *(al-Burtāt)*, a oriente, mientras que, a orillas del Mar Circundante, a la cabeza del segmento en el que se verifica la unión del *Ŷabal al-Burtāt*, se halla la ciudad de Bayona, y en el otro extremo, al noroeste de la sección, la tierra de Pīṭū (Poitou) [2].

Resumen.

A través de todo lo expuesto podemos apreciar la existencia de dos etapas en lo que atañe a la designación de la zona del límite noreste de al-Andalus. En la primera de ellas, unas veces se menciona escuetamente una tierra divisoria denominada «de los Puertos» o «de los Pasos», sin especificar que el terreno fuera accidentado, aunque sí se indica que a través de él existían varios boquetes comunicantes, y que eran los que le daban su nombre; y otras veces se habla del carácter accidentado de esa

1 Cf. *Prolegomènes*, trad. de Slane, t. I, p. 140.
2 Cf. *Prolegomènes*, t. I, p. 150.

tierra, pero no se da a entender que en ella existiera más de uno de los referidos boquetes, aludiendo con el genérico «puerto» al único de ellos tomado en consideración. Por eso, los textos anteriores al siglo XII, o los posteriores que plagian a aquéllos, emplean la expresión *Ŷabal al-Burt*, y no *ı abal al-Burtāt*.

En la segunda etapa, de la que Idrīsī es propiamente el único representante — toda vez que cuantos después emplean el mismo topónimo no hacen más que copiarlo —, se persiste en destacar lo accidentado de la referida zona, indicando que eran varios, y no uno sólo, los boquetes de paso existentes a través de ella, a los que se aplica, pluralizando, como es lógico, el genérico mismo, que antes se asignara a uno solo de aquellos pasos. De ahora en adelante es cuando ya se nos habla del *Ŷabal al-Burtāt*, aunque los geógrafos posteriores a Idrīsī emplean una u otra de las dos denominaciones, según el autor de quien dependan.

Parte de culpa imputable a las traducciones excesivamente literarias.

Examinando los pasajes hasta aquí estudiados, salta a la vista la gran confusión en que nos debatimos en todo lo que se relaciona con el ámbito norte-sur del Pirineo y con la situación de algunas localidades más o menos próximas a este sistema montañoso; pero, en justicia, no toda la culpa de esa confusión puede achacarse a los geógrafos árabes, pues en buen número de casos son las traducciones mismas — más interpretativas, en general, que literales — las que han viciado el sentido exacto del texto que trasladan, hasta concluir por desorientar a los propios arabistas, no siempre dispuestos a desentenderse de ellas.

Así, por ejemplo, Saavedra, siempre que traduce la voz جبل con referencia a los Pirineos, le asigna el significado de *montes* o *montañas*, cuando lo cierto es que la palabra árabe constituye propiamente un singular equivalente a *monte*, en su acepción orográfica, o bien a *sistema montañoso*, ambos con acusada individualidad, como entidades de su especie respectiva. De este mismo modo procedió R. Basset, quien, además, el ape-

lativo اطرجيوش, con grafía basada en variantes de diversos manuscritos, lo tradujo por *Asturias*. Y a esa misma interpretación de *Aṭarŷiyūš* por Asturias, errónea según veremos luego, se atuvo Fagnan en su traducción de la *Tuḥfat al-Mulūk*.

Por su parte, Alemany, en su estudio primeramente citado [1], en la versión del pasaje de Ibn Saʿīd relativo al «ángulo oriental de la Península entre Barcelona y Tarragona, sobre el Mar del Estrecho», si bien acepta *Ŷabal* como un singular, traduce en cambio *al-Burt* por «las Puertas», como si fuera un plural, cuando de lo que realmente habla Ibn Saʿīd es del «Monte del Puerto». Rainaud, que es uno de los que más han contribuído a la tergiversación de conceptos, en su traducción de Abū-l-Fidā' emplea sistemáticamente el topónimo «Pirineo» como equivalente de *Ŷabal al-Burt*. El señor Lévi-Provençal, al traducir un pasaje que en los apéndices del *Rawḍ miʿṭār* identifica como original de Bakrī, emplea la locución *Chaine* [de Montañas] *des Ports* como versión de *Ŷabāl al-Burt*, pero por otra parte, en el fragmento del propio *Rawḍ miʿṭār* que hemos señalado antes como plagio de la obra de Idrīsī, traduce *Ŷabal Haykal al-Zuhra* por «Monte del Templo de Venus», en singular.

Verdad es que esta tergiversación de que hablamos queda en parte explicada por el hecho de que, entre los propios autores árabes, unos digan *al-Burtāt* y otros *al-Burt*, según se ha podido advertir en las expresiones toponímicas aludidas. Porque, admitida la suplantación de un singular por un plural, y ante la afirmación de Idrīsī de que el Monte del Templo de Venus y el Monte de los Puertos eran una misma cosa, añadiendo que a este último los cristianos lo llamaban *al-Birīniyū*, no ha habido inconveniente en aceptar la identidad entre la realidad física pirenaica y la asignada a la expresión *ʿabāl al-Burt*, y, en consecuencia, en reemplazar sistemáticamente aquel topónimo por éste, cuando, de hecho, tal identidad no existe.

Advertido esto, antes de entrar de lleno en nuestro tema hemos de hacer hincapié en dos puntos que importa mucho re-

1 Cf. *Geografía*, p. 149.

cordar: 1° Los geógrafos árabes asignan al triángulo con que, esquemáticamente, representan a la Península Ibérica una orientación distinta a la que realmente tiene, haciéndole girar en torno al vértice Cádiz, hasta situar el costado Cádiz-Cervera en dirección oeste-este. 2° Los habitantes del territorio en que, políticamente, estuvo incluída Barcelona durante los siglos IX a XV son considerados como francos en todos los textos alusivos al mismo que tenemos estudiados [1].

El «Ŷabal Aṭarŷiyūš».

Entrando en lo fundamental de nuestro asunto, que afecta más al ámbito convencional que al nombre, nos encontramos con que en una época posterior a Rāzī, o quizá ya en tiempos de éste, comenzó a dominar entre los geógrafos árabes la idea de que, en su tramo ístmico, el macizo que denominamos pirenaico no finalizaba en el *Haykal al-Zuhra*, el *Portus Veneris* de la antigüedad romana, puesto que nunca lo citan como localidad extrema de ese macizo, sino simplemente como asentado en él. Para dichos geógrafos, por lo menos desde Bakrī, ese tramo se encaminaba desde el citado templo hacia el sur, abarcando todo el sistema orográfico catalán al norte del Ebro, hasta entregarse en el mar, bien sea, como indican unos, en el Monte o Cabo Judaico, o de los judíos — actual Montjuich —, bien sea, según otros, en la desembocadura del Llobregat, o, si se prefiere, en el cabo Llobregat — al que ya Desclot [2] designa de este modo en las postrimerías del siglo XIII —, que, en definitiva, casi coincide con el Cabo Judaico. Esa terminación mediterránea, por los alrededores de los citados cabos, es la que pre-

[1] Recuérdese a este respecto la advertencia, ya recogida aquí, de Dubler, de que la expresión *Afranŷa al-ʿUẓmà* utilizada por Yāqūt, que era totalmente ajeno al Occidente, supone, por oposición, la existencia para este mismo autor árabe, y consiguientemente para quienes le utilizaran como fuente, de ese otro país de los francos que era la Marca Hispánica.

[2] Cf. *Crónica del Rey En Pere*, Barcelona 1885, p. 66 (Sigla: Desclot, *Crónica*).

cisamente asigna Idrīsī a dicho macizo en su mapa de las secciones 1ª y 2ª del clima IV y de parte del clima V, como se puede comprobar en el artículo citado del señor Dubler.

Algunos de los susodichos geógrafos entendieron que ese convencional conjunto montañoso acabado de citar — al que varios de ellos denominan *Ŷabāl Aṭarŷiyūš* — se extendía hasta la región de Tortosa. Desde luego, es inaceptable la traducción de este último denominativo árabe por «Montañas de Asturias», como lo hacen R. Basset y F. Fagnan, porque hay algunos datos indiscutibles que se oponen a ello. En efecto, nos consta que el *Ŷabāl Aṭarŷiyūš* estaba situado a la izquierda del Ebro, que se hallaba contiguo al Mediterráneo, y que comprendía como accidente destacado al Monte o Cabo Judaico. Este último en la actualidad no es propiamente un cabo, ni lo era en la época en que se redactaron los textos que como tal lo mencionan, pues ya con anterioridad a ésta habían dejado sentir su efecto los acarreos del Llobregat; pero ello no quita que ese mismo cabezo, por su situación costera y por lo desligado que aparentemente se encuentra de las otras sierras que constituyen el espaldar de la explanada barcelonesa, haya podido aparecer como un promontorio para quien lo avistara desde el mar.

No conocemos ningún topónimo del sector tortosino de la izquierda del Ebro, que pudiera estimarse como deformación del *Aṭarŷiyūš* o *Targios* según escribe el traductor castellano del siglo XIV. Pero existe en esa misma zona una sierra que, por su condición desértica en todo tiempo, es verosímil que conserve su apelativo desde fecha muy remota, del que *Aṭarŷiyūš* o *Targios* podría ser alteración. Nos referimos a la sierra de Cardó que, en rigor, podemos conceptuar como representativa del macizo orográfico comprendido entre el curso inferior del Ebro — a partir del lugar en que este gran río revuelve resueltamente hacia el sur — y la costa mediterránea. De ser cierta semejante perpetuación onomástica, habría que aceptar que el ط de *Aṭarŷiyūš* está por un ق, lo que proporcionaría la lectura *Aqarŷiyūš*, fácilmente deformable, primero en Kardús, y andando el tiempo en Cardó.

Por lo demás, buena prueba del casi total absentismo huma-

no en los alrededores de Cardó puede darla el hecho de que, en las actuaciones judiciales motivadas por las correrías militares a que dieron lugar las disensiones entre Entenzas y Templarios en las postrimerías del siglo XIII, no se mencione para nada la indicada sierra, a pesar de encontrarse en la zona en que tales correrías se produjeron [1]. La misma idea se desprende de que, todavía a principios del siglo XVIII, fuera escogida precisamente la sierra de Cardó para establecer en ella un «desierto» de recogimiento del Carmen Descalzo [2]; o de que a fines del siglo XIX aún se diera en ella la cabra montés [3].

Por otra parte, y mientras no se encuentre otra versión menos viciada que las hasta ahora conocidas del pasaje de la traducción del XIII o del XIV del libro de Rāzī, referente a la divisoria entre al-Andalus y el país de los francos, no estimamos fuera de lugar llamar la atención acerca de la similitud fonética entre la variante «targios» proporcionada por la traducción castellana de la *Tuḥfa* — que no es absolutamente coetánea de la citada del texto de Rasis, pero tampoco mucho más tardía que ella — y la voz «estrecho», consignada en uno de los lugares más confusamente redactados de la versión acabada de invocar. Nos referimos al párrafo de ésta que, según el códice toledano, dice: «Et entre ellos [entre el Atlántico y el Mediterráneo] ha una carrera que llaman los trechos: et ésta es la entrada de España por la mar». Este párrafo, según Gayangos, reza así en el manuscrito que fué de Morales: «una carrera que ha dos partes, a que agora nos llamamos el estrecho. Et está en la entrada de Francia, et dura el curso de este estrecho dos días». La longitud de la carrera que esas dos redacciones citan, coincide en el códice de Morales con la que la versión de ese mismo pasaje salvada por Maqqarī asigna a la divisoria de que tratamos, y esto hizo suponer a Gayangos que, en lugar de «el

[1] Cf. Carreras y Candi, *Entences y Templers en les montanyes de Prades*, en *Boletín de la Real Academia de Bellas Letras de Barcelona*, año IV, fasc. 13, pp. 217-247.

[2] Cf. Barraquer, *Las Casas de religiosos en Cataluña*, Barcelona 1906, II, p. 487, c. 2.

[3] Cf. Barraquer, obra cit., II, p. 488, c. 2.

estrecho», debía leerse en el manuscrito de Morales «los puertos» o «las entradas», que considero aludían a los pasos pirenaicos.

El «Burt Ŷīq», actual «Congost de Martorell», accidente geográfico que realmente proporcionó nombre al monte divisorio entre al-Andalus y el Bilād Gāliš.

En la *Tuḥfa* encontramos siempre citado el *Ŷabal Aṭarŷiyūš* como la montaña que propiamente separa a España del País de los Francos, y por tanto de la región de Barcelona que estaba comprendida en este país. Según el mismo texto, esa montaña se extendía en dirección sur-norte desde el litoral mediterráneo hasta el paraje denominado *Burt Ŷīq*, por el cual se penetraba precisamente en el país de los Francos, y en el que había sucumbido Muḥammad b. Ḥaŷŷāŷ. Pero ya Codera estableció que la batalla del Paso, fatal para este Ibn Ḥaŷŷāŷ, no fué otra que la del Congost de Martorell, para la que admitió, en principio, la fecha de ṣafar o de rabīᶜ I de 508 (= 7 junio a 3 septiembre 1114), y a la que, según el mismo orientalista, denominan los autores árabes «Batalla del Puerto»; voz ésta de «Puerto» que según los propios autores árabes es sinónima de باب – (puerta) [1].

Habla de esa batalla Ibn al-Abbār en su *al-Muᶜŷam*, donde se lee: «Abū ᶜAbd Allāh siguió de wālī de Murcia hasta que enfermó de la vista, en lo mejor de su vida, a consecuencia de la expedición de Barcelona, en la que murió mártir Abū ᶜAbd Allāh b. al-Ḥāŷŷ; llámase esta batalla «batalla del Puerto», y acaeció en el año 508 (= 7 junio 1114 a 26 mayo 1115)» [2]. Más adelante menciona Ibn al-Abbār a un amigo de Muḥammad b. al-Ḥāŷŷ, caído mártir — esto es, en lucha contra los no musulmanes — en el año 508 h., en el sitio conocido por el «Puerto», que es lo mismo que باب [3]. Y aún encontramos en esta

1 Cf. *Decadencia y desaparición de los Almorávides en España*, Zaragoza 1899, pp. 272-276.

2 Cf. *al-Muᶜŷam*, apud Codera, en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, VIII, p. 344 (Sigla: Codera, *al-Muᶜŷam*).

3 Cf. Codera, *al-Muᶜŷam*, VIII, p. 344.

misma obra una tercera alusión a la batalla del Puerto, al hablar del ilerdense Yaḥyà b. Muḥammad al-Umawī, conocido por Ibn Qabrūq, de quien dice que se encontró y pereció en dicha jornada.

Resulta, pues, que el *Bāb* o *Burt* titular del conjunto orográfico extendido de Bayona a Cervera, con inclusión, no enteramente ajustada a la realidad, de toda la montaña catalana de la izquierda del Ebro, fué el llamado *Burt Ŷīq*, aquél del que ya Idrīsī especifica que se encuentra hacia la parte de Barcelona. Y ese conjunto vino a constituir para los autores árabes, no la «Montaña de los Pasos» o de «las Puertas», sino «del Paso» o «del Puerto», aun sabiendo que existían en ese mismo macizo otras brechas de comunicación de gran renombre histórico o geográfico. Establecido esto, se comprende cuánto tiene de exacta la indicación de los textos árabes al decir que Barcelona se encontraba al otro lado, es decir, a naciente del *Ŷabal al-Burt*, tomado ahora este onomástico en su más restringida acepción.

Codera, para demostrar que el Congost de Martorell era el puerto que proporcionó su nombre a la mencionada batalla — y que por consiguiente era el nombre que había tomado el macizo montañoso en que la misma tuvo lugar —, adujo dos textos. Uno de ellos es la *Crónica de Ripoll*, que editó Villanueva, y en la que se dice, aunque refiriéndose erróneamente a 1140: «Raymundus dux provinciae et comes Barchin. cum Pisis Majoricas intrat. Moabitae indignati hujus rei causa Barchinonam venerunt: à Cervaria usque ad praefatam civitatem cuncta perderunt et vastarunt. Post hoc de a paucis devicti proelio occiduntur in loco qui dicitur Martorell» [1]. El segundo de esos textos es un pasaje del *Cronicón de Tortosa*, publicado también por Villanueva, donde se lee: «Era M.C. LIII ano M.C. XV... capta est Majorica civitas a Raymundo, comite Barchinonae, et Pisanis: pro hoc irati Moabiti, et multi ex eis perierunt in loco qui dicitur Martorel» [2].

[1] Cf. Villanueva, *Viaje Literario a las iglesias de España*, Madrid 1803-1851, V, p. 247 (Sigla: Villanueva, *Viaje*).

[2] Cf. Villanueva, *Viaje*, V, 237.

Con estos textos se puede relacionar una efemérides del minúsculo *Cronicón* adicionado al acta de consagración de Santa María de Tarrasa en 1122, que según el P. Risco, reza así: «anno millesimo centesimo XV venerunt Moabite ad Barchinonam, et arserunt ipsam Barch. et fuerunt divicti in Martorello, et mortui sunt ex illis Moabitis gratia Dei omnipotentis. Et tunc R. Bng. Comes Barchinone, et Marchio provincie praedicto anno obsedit civitatem Majoricarum, et aprehendit eam cum Pisanis et devastavit eam» [1].

Esta misma noticia aparece consignada en el *Cronicón Mallorquín*, compilado antes de 1334 y editado en el *Memorial Histórico Español*, con una redacción que sólo se diferencia de la egarense en las variantes siguientes: *ipsum Burch* por *ipsam Barch; provintie* por *provintiae;* mas la adición *fere viginti millia* a continuación de *Moabitis gratia Dei Omnipotentis* [2].

Pero desde fines del siglo XIII los gustos de la moda llevaron a la historiografía catalana a ampliar las circunstancias del citado episodio, al que tan sucinta referencia hacían los cronicones del país. Así, Desclot, en su *Crónica del Rey En Pere*, refiere cómo, reconquistada Mallorca por el Conde de Barcelona, «hun missatge li vench de Barcelona [al propio Conde] que li dix: que tots los Serrayns de les muntanyes de Prades e de Siurana e de tota la terra eren venguts assetiar la ciutat de Barcelona». Ante lo cual, prosigue Desclot, el conde, confiando la custodia de la ciudad de Mallorca a los genoveses, «se recolli ab sos cavallers e ab sa gent; e feren vela: e anaren tant que prengueren terra entr'el cap de Lobregat e el Castell de Fels», lo que motivó que los sarracenos alzaran sus tiendas «e començaren de anar vers Martorell; E lo comte sabe quels Serrayns s'en anaven cuytats, tant que fo abans a Martorell; quels Serrayns, qui eren sens nombre, nos pogueren guardar de la ost del comte quils era d'avant, ne les gents de la ciutat quils donavan de tras» [3].

1 Cf. Risco, *España Sagrada*, LXII, p. 327.

2 Cf. *Memorial Histórico Español*, II, p. 432. Acerca de la fecha de este cronicón, véase la advertencia que precede a la edición del mismo.

3 Cf. Desclot, *Crónica*, p. 66.

En el siglo XV, Pedro Tomich escribió sus *Histories e Conquestes dels Reys de Aragó e Comtes de Barcelona*, donde plagia el texto de Desclot, pero adicionándole otros pormenores, extraídos bien de propia minerva, bien de alguna otra fuente para nosotros desconocida [1]. Según esta versión, la hueste condal, al acudir a la Península con objeto de contener la incursión almorávide, desembarcó en Cabo Viejo, entre el río Llobregat y el Castell de Fels, y partió de allí para caer sobre los moros «en lo estret» — es decir, en el Congost — de Martorell. Esta versión, ya algo extensa, de Pedro Tomich fué llevada a términos más abultados aún por Pujades, en las postrimerías del siglo XVI, y fué este mismo humanista quien, refiriéndose a la jornada de que hablamos, utilizó por vez primera el apelativo» del Paso», del que dice «que nosotros llamamos Congost» [2].

Encaminada la iniciativa condal a destruir o, por lo menos, a desorganizar al ejército invasor al oeste del Llobregat, el desembarque entre dicho río y el Castell de Fels es absolutamente verosímil. Pero, además, como la finalidad primordial de esa iniciativa había de ser la de entorpecer la retirada a un enemigo que, sin facilidad de repliegue por la costa, no tendría más remedio que seguir por el valle del Noya para reintegrarse a sus lugares de procedencia — esto es, a las montañas de Prades y al alfoz tortosino —, el encuentro resolutorio de la campaña había de producirse virtualmente en el Congost de Martorell, amparada la hueste cristiana en la Sierra de Moncau que, por lo accidentada, sólo era propicia para gentes muy familiarizadas con ella, en este caso las gentes de la Marca, que para entonces tenían bastante colonizada esa zona y otras más occidentales todavía.

Ahora bien: la propia disposición del Congost hace pensar que la versión del desastre almorávide, inserta en el *Rawḍ al-Qirṭās*, no se ajusta mucho a la realidad. Dice a este propósito Ibn Abī Zarᶜ, según tradujo Beaumier:

[1] Cf. *Histories e Conquestes*, p. 131, y Pujades, *Crón. Univ. de Cat.*, VIII, pp. 186-189.

[2] Cf. Pujades, obra citada, p. 188.

Dans sa dernière expédition, il [es decir, Muḥammad b. al-Ḥāŷŷ] parcourait les campagnes avec les kaïds Lemtouna, et il enlevait des troupeaux entiers qu'il envoyait chez lui par les grandes routes, tandis qu'il prenait les sentiers les plus courts pour rentrer dans les domaines des Musulmans. Un jour, ayant ainsi renvoyé la plus grande partie de son monde avec le bétail butiné, il s'aventura sur un chemin excesivement ardu et étroit, au point de ne donner passage qu'à une personne après l'autre. Arrivé à la moitié de sa course, l'emir Ben el-Hadj se trouva au milieu de difficultés énormes, et enveloppé par les Chrétiens qui l'attaquèrent vigoureusement. Ne pouvant reculer, il combattit jusqu'à son dernier soupir (que Dieu lui fasse miserieorde!). Tous ses compagnons périrent également à l'exception du seul kaïd Ben Mohamed ben Aycha, qui, à force de ruse et de détours, parvint à gagner les terres des Musulmans [1].

Es completamente lógico que, en la referida ocasión, el ejército musulmán pretendiera seguir el camino organizado constituído por la calzada romana que, desde el *Summo Pyrineo*, y con rumbo a Tarragona, Valencia y Cádiz, trasponía el Llobregat por el «Puente del Diablo», junto a la embocadura oeste del Congost. Pero de este camino, habilitado por una vía natural, no cabe decir que fuera estrecho, y aun el propio Congost, por el que se intentó llegar a aquella antigua vía, es de una anchura tal — contrariamente a lo que su propio nombre declara —, que resulta difícil de identificar, de no sustraerse a toda idea preconcebida de estrechez. En cambio, el que sí constituye un camino francamente antimilitar, por lo abrupto del terreno a cuyas rugosidades se adapta, es el que se dirige hacia Olerdola, atravesando la Sierra de Moncau. En él no sólo es forzoso desfilar de uno en uno, sino que la marcha ha de resultar más que angustiosa para quien se vea en trance de realizarla hostigado.

[1] Cf. *Rawḍ al-Qirṭās*, trad. Beaumier, p. 230.

El «Ŷabal al-Burt», «Monte del Portell» de la onomástica bajolatina.

Este puerto, que a su propia importancia geográfica, posiblemente unió la administrativa, ya que proporcionó nombre a toda una comarca que, tal vez, fué provincia oficial de al-Andalus, parece natural que haya sido objeto de mención en la diplomática cristiana del medioevo. En efecto, esa mención existe.

Así, en una escritura del año 1092 de la Encarnación, 1130 de la Era, y 23 del reinado de Felipe de Francia, con motivo de asignar lindes a la diócesis de Tarragona, dice Gualter, vicario del Papa:

A mari usque ad crucem conceditur terminus, et inde pertransiens per montem qui vocatur Portells *[Ŷabal al-Burt*, transcribiendo en árabe], et inde pervenit usque ad Castrum quod dicitur Gelida, quod fuit Geriberti Ugonis. Dehinc per directam lineam transiens terminatur in foramine rupis Montisserrati [1].

Y añadiremos aún, por lo que valga, que en la llamada división de Wamba encontramos mencionados una *Portellam* y un *Bordel,* límite, la primera, de la sede de Egara, y el segundo también límite entre aquella sede *(Exaura)* y la de Barcelona [2], que uno u otra quizá tengan algo que ver con nuestro *Ŷabal al-Burt.*

Tenemos, pues, que ese Portell fué el denominativo de un núcleo montañoso que, sin duda por el carácter tan individualizado con que se ofrece en su noroeste, adquirió categoría de mojón, en una linde que, con ser tan extensa, hemos visto oficialmente reseñada de un modo muy conciso como límite de la iglesia de Tarragona. Y que ese Portell es el mismo accidente geográfico que motiva este estudio nos lo dice el propio detalle de aquélla, con sus alusiones a parajes bien conocidos. El hecho

[1] Cf. Flórez, *España Sagrada*, XXVIII, p. 296.
[2] Cf. Vázquez de Parga, *La división de Wamba*, Madrid 1943, p. 82.

de que una linde entre demarcaciones episcopales pasara por el Portell es perfectamente explicable, ya que, teóricamente, los confines entre éstas se acomodan en nuestra península a divisorias comarcales premusulmanas, y justamente la mansión llamada Fines, que existe en la calzada anteriormente citada, evidencia con su mismo onomástico el paso de una de esas divisorias por las cercanías de Martorell.

El Monte del Portell es indudable que, para los habitantes del bajo Llobregat en la alta Edad Media, sería la sierra que hoy se llama de Moncau, pero comprendiendo todo el macizo de la margen derecha del Llobregat, entre la costa y el río Noya, macizo que, por dificultar la comunicación directa entre Tarragona y Barcelona, hubo de determinar virtualmente la importancia del Paso de que hablamos, por el cual, durante siglos, se ha venido efectuando, casi con exclusividad, el tránsito entre esas dos poblaciones.

Sobre el nombre del «Burt Ŷīq» entre los nativos de la Marca.

Y entre la población cristiana del alfoz barcelonés, ¿cuál fué el onomástico efectivo de ese puerto que los escritores árabes denominan *Ŷīq*, y al que un texto latino, tan calificado como el del expresado deslinde, alude sin apelativo alguno? Para nosotros es algo significativo el hecho de que, ni entre los actuales topónimos de la zona en que dicho puerto radica, ni en los documentos cristianos medievales referentes a la misma, aparezca ningún nombre que pueda relacionarse con el indicado denominativo árabe, ni aun admitidas sus verosímiles corrupciones de grafía. Y ello a pesar de que tales documentos no escasean, porque precisamente en esa región, estaba afincado, a una y otra banda del Noya, entre los ríos Foix y Llobregat, el monasterio de S. Cugat del Vallés, cuyo cartulario ha llegado hasta nosotros, si no entero, al menos bastante completo.

De este cartulario, y del *Liber Feudorum Maior*, entresacamos algunas escrituras relacionadas con nuestro tema, que son las siguientes:

Una de donación, formulada en noviembre de 1051 según mosén J. Más, y de 1043 según el señor Ríus y Serra, en la que, con referencia a una propiedad sita en el condado de Barcelona, término de *Kastrum Subirads*, alodio de S. Cugat, lugar denominado Munistrol, se dice: «afrontad hec omnia: de orientis in vinea de Guilelm Ioan, de meridie in vinea de s. Cucufati vel in terra de Andrias, de occiduo in ipsa strada qui pergit ad ipso Portel, de circi in terra de Sanla vel in terra de Andrias» [1].

Otra de venta a la condesa Almodis, llevada a efecto en 28 de octubre de 1062, relativa a determinadas posesiones situadas «in comitatu Barchinonensi, in apendicio de chastro Apiarie, in alodio quod dicitur ad ipsum Pratum», las cuales lindan «ex parte orientis in terminio de Gelide sive de Subirads, de meridie in terminio de Munistrol sive de Subirads, de occiduo in terras que fuerunt de Abdonno, ex parte vero circi in strata puplica sive ad ipsum Portel» [2].

Otra de donación al monasterio de S. Cugat, formalizada en 23 de enero de 1077, de un alodio confinante «de parte orientis in terminio de Voltrera vel de Castrum Vetulo, de meridie in terminio de Gelida, de occiduo in terminio de Fontaned sive de Apiera, a parte vero circi... in terminio de Apierola», pero en la que no se incluía el alodio que los donantes poseían «in Portel» [3].

Otra testamentaría, de 26 de abril de 1112, en la que, entre otras mandas, figuran éstas: «ad Sicards, ipsos alaudios, et cum ipsa vinea cum arboribus qui sunt in Macchefa, exceptus ipso manso de Portel et medietate de ipsos roures que relinquo ad Quillemus Bernardus de Rubio ipso manso de Portel, cum suis pertinenciis, qui ad mansum pertinet...» [4].

Otra más de donación, suscrita en 12 de agosto de 1159, referente a un más denominado Villa Merdosa, lindero «a parte

[1] Cf. Ríus, *Cartulario de Sant Cugat del Vallés*, II, p. 226 (Sigla: Ríus, *S. Cugat*). Este texto ha sido objeto de referencia por Mas, *Taula del Cartulari de Sant Cugat del Vallés*, parte II[a], p. 27 (Sigla: Mas, *Taula*).

[2] Cf. F. Miguel Rossell, *Liber Feudorum Maior*, I, p. 354.

[3] Cf. Ríus, *S. Cugat*, II, p. 350, y Mas, *Taula*, II[a], p. 68.

[4] Cf. Ríus, *S. Cugat*, III, p. 19, y Mas, *Taula*, II[a], p. 142.

orientis in manso Luiols, qui est alodium s. Cucufatis, a meridie in collo de Portello... ab occiduo in termine de Apiaria, a parte vero circii in mansum de Olzina, qui est alodium s. Cucufatis» [1].

Otra, otorgada en 13 de febrero de 1161, a favor del abad y monjes del monasterio de S. Cugat, también de donación de un honor en los términos y *del mal* (decimales) del *Kastri Mazefe* (S. Pedro de Masquefa), confinante «a parte orientis in termino Kastri Gelide, a parte meridie in collo de Portello, ab occiduo in termino de Apiera, a parte vero circii in collo de Gargantella» [2].

Otra más de venta, concertada en 31 de julio de 1165, a favor del cenobio de S. Cugat, también en término y decimal de Maschefa, «inter Matoses et terminum de Gelida, et inter Matosas et villam de Mazchefa», en la que se hace constar que el predio enajenado confinaba «a parte orientis in terminos castri Gelida, a meridie in collo de Portello, ab occiduo in termine de Apiera, a circio in collo de Guarguantella» [3].

Y, finalmente, otra de 23 de enero de 1234, en la que el rey don Jaime confirma al Monasterio de S. Cugat todos sus castillos y posesiones, y en la que se lee: «castrum de Maschefa sicut terminatur ab oriente in rupe de Milayons et vadit per sumitatem illius terre que dicitur de Corvo et descendit per torrentem Moy usque ad ecclesiam s. Andree, a meridie in serra ubi dicitur Col de Portell sicut aque discurrunt versus Maschefam at versus Gelidam ab occiduo in via publica que vadit per ipsum Portellum sicut vadit ad aliam viam que vadit versus Apiariam sive in termino de Apiaria, a circio in Castelet et in Apierola» [4].

Todos estos documentos nos hacen creer que, entre los moradores de la comarca, el Portell tuvo por apelativo su propio nombre específico, puesto que casi siempre se le menciona sin

1 Cf. Ríus, *S. Cugat*, III, p. 196, y Mas, *Taula*, III[a], p. 207.
2 Cf. Ríus, *S. Cugat*, III, p. 207, y Mas, *Taula*, II[a], p. 248.
3 Cf. Ríus, *S. Cugat*, III, p. 219, y Mas, *Taula*, II[a], p. 258.
4 Cf. Ríus, *S. Cugat*, III, pp. 431-434.

aditamento alguno; y cuando no es así, lleva como exclusivo acompañante su sinónimo «coll», expresivo de que este paso constituía algo más que una comunicación natural entre valles contiguos. Y esa misma antonomasia quizá explique el hecho de que, ni en la historiografía ni en la toponimia real o documental de la zona de que el paso fué titular, subsista vestigio alguno del denominativo que le aplicaron los musulmanes.

Y confirmando lo que decimos, los tres principales historiadores de la fracasada campaña del Marqués de los Vélez contra Barcelona en enero de 1641, coetáneos todos de ella, coinciden en mencionar al Congost de Martorell con el apelativo El Portell, no obstante tratarse de autores, de los que uno, Francisco Manuel de Melo, colaborador en la ofensiva real, era portugués, y los otros dos, José Çarroca y Fray Gaspar Sala, partícipes ambos en el alzamiento de Cataluña contra Felipe IV, eran catalán el primero y aragonés el segundo.

Çarroca se explica de este modo al relatar la citada jornada: «Procura lo Marques de los Velez guannar las espallas ab gran secret al exercit del Principat... [y] encaminanlo los matexos Catalans, que militan debaix de sas banderas, baxan mes de dos mil, sens los caualls per lo coll dell Portell, hun pas que auian dexat vbert poch advertits los Catalans». Y algo más adelante refiere el mismo autor cómo se expidió socorro desde Barcelona a Martorell, que no pasó de S. Felíu del Llobregat, por recibirse aviso de que «600 caualls que eran passats por lo coll del Portell, arribauan a mes correr sobre ells», agregando que, visto el propósito del marqués de acometer a Martorell por tres partes y que «par el coll del Portell baxauan nou escuadrons de cauallaria y 150 mosqueters sens los que no es podian veurar tras las serras»..., se acordó el repliegue del ejército de Martorell, al otro lado del Llobregat [1].

Por su parte, Fray Gaspar Sala declara: «Tenia el Marqués muchas ayudas de costa, ya en sus dragones, que como todos

[1] Joseph Çarroca, *Política del Conde de Olivares, contrapolítica de Cataluña y Barcelona*, II (Barcelona 1641), parte titulada «*Narracio breu de tots los successos*», pp. 44 y 45 (no numeradas).

son catalanes saben los passos del pais, ya en la gente ordinaria que traia consigo del Campo de Tarragona... que eran los que guiauan... y que, echandose a los montes de la mano derecha, las fuerzas reales, y escalandolos al amparo de las sierras y la noche, hallando un paso abierto començaron a descender por el collado que llaman del Portell, a la parte del rio Llobregat». Y se hace eco también este religioso del aviso recibido en S. Felíu, procedente de Martorell, para que las fuerzas allí concentradas «se retirassen al monte, porque venian seycientos cauallos del enemigo que eran de los esquadrones que auian passado por el collado del Portell», y de que había bajado con gran poder el enemigo por ese «coll de Portell... [con] designios de acometer por tres partes...» [1].

Finalmente, según el ecuánime Melo, se convino en consejo, casi a la vista de Martorell, que «entreteniendo al contrario con escaramuzas, se enviase un trozo de ejército bien gobernado, que subiendo la montaña a mano izquierda, bajase al collado dicho del Portell, desde donde se tomaba el enemigo de espaldas, y se pasaban de esotra parte del río Llobregat; con que los catalanes quedaban imposibilitados de la retirada o socorro» [2].

Estos tres relatos, tan acordes entre sí, de una expedición que, procedente de Tarragona y Villafranca, tenía a Martorell y Barcelona como sucesivos objetivos y que, remontada una sierra, descendió a un collado denominado del Portell, inmediato a la localidad citada como primer objetivo — para tomar así de revés al enemigo amparado en la montaña y trasponer, de precisarlo, el Llobregat —, evidencia que el collado mencionado en esos relatos es, justamente, la angostura comprendida entre la sierra de Moncau y el más meridional de los espolones de poniente, de la que pudiéramos denominar Sierra de Castellbisbal, 1 km. aguas abajo de la confluencia del Noya y el Llobregat, angostura por la que traspone este último río, y con él por la margen derecha

1 F. Gaspar Sala, *Epitome de los principios y Progresos de las Gverras de Catalvña en los años 1640 y 1641* (Barcelona 1641).

2 Francisco Manuel de Melo, *Guerra de Cataluña*, II (Madrid 1879), p. 102.

del mismo, el camino que, en todo tiempo, ha constituído principal comunicación entre la cuenca del Noya y el llano de Barcelona y, por tanto, de esta ciudad con el mediodía y el centro de la Península, es decir, con al-Andalus.

Pero, mientras no se nos confirme plenamente el nombre que los naturales de la comarca daban a ese lugar de paso, no se puede dejar de prestar atención a una posibilidad que creemos sugestiva. Hemos visto cómo algunos alodios, que no constituían una entidad administrativa y que por ende eran quizá poco extensos, confinaban a la vez con el término de Gelida y con el Coll de Portell. A todo esto tenemos que añadir otro dato interesante, y es que en un documento de 5 de septiembre de 1166, en el que se conviene un establecimiento alodial referente al *mansus de Puteo*, leemos que linda «ab oriente in collo et in termine de Gilida, a meridie in campo de Columbario predicto et in trilea et in carrera que vadit ad Espidellos, ab occidente in nostro manso de Bancels, et in carrera que vadit de Munistrol ad Barchinonan, a circio in predicta carrera» [1]. El hecho de que se mencione a Gelida como titular de un collado y de un término conjuntamente, distando esta localidad tan sólo nueve kilómetros del Congost de Martorell, da pie para pensar si acaso el *coll* de Portell se denominaría de Gelida, onomástico éste que surge en nuestra diplomática del medioevo sin etimología ni antecedente conocido.

De haber sido realmente este último apelativo el del puerto de que nos ocupamos, resultaría que, tanto en la obra de Idrīsī como en la *Tuḥfa*, se escribió جاقة por جلتة, y que la *Madīna Ŷāqa* de aquel autor sería el *Castro Gelida*, *Gilida* o *Gellita*, que de todas esas maneras viene consignado en los documentos cristianos, por lo menos desde el año 978. En efecto, la primera de esas tres formas se registra en la donación de ese mismo castro a Santa Cecilia de Montserrat, hecha en VIII de los *idus* de abril de dicho año por un cierto Gedelmiro, «sub manu archipresul Dei gratia Dommo Cesarius», donación que Villanueva declara haber visto en el archivo monástico de

[1] Cf. Ríus, *S. Cugat*, III, p. 225, y Mas, *Taula*, II, p. 263.

Montserrat [1]. La misma forma *Gelida* se repite en la escritura antes mencionada de 23 de enero de 1077, a favor del monasterio de S. Cugat del Vallés, en otra del año 1106 de la Encarnación, recogida por Marca [2], y en otra más, también citada antes, referente a la delimitación de la diócesis de Tarragona. En cambio, se emplea la forma *Gilida* en documento de hacia 1110, que alude a la muerte del obispo de Urgel, Salla, ocurrida en el citado castro [3]. Por último, en la donación de 26 de julio de 1063, de que fué beneficiario el monasterio de S. Cugat, se habla del *Castro Gellita* [4].

Topónimos árabes registrados en la zona que, en su acepción más restringida, constituyó el «Ŷabāl al-Burt».

No fué muy prolongada la dominación de los musulmanes en las escabrosidades del Moncau, pero aun así sobrevivieron por mucho tiempo inconfundibles vestigios de ella en la onomástica de esa zona.

Uno de ellos es el denominativo *Alcalá de Lanera*, nombre antiguo del actual S. Baudilio de Llobregat, en la vertiente marina del expresado monte, y titular de la laguna *(Lacunaria)* denominada de Lanera, que existió al pie de esta población. De este Alcalá hay abundantes referencias, que van desde el año 965 hasta el 1119, en el Cartulario de S. Cugat del Vallés y en los *Libri antiquitarum* de la Catedral de Barcelona [5]. De todas ellas nos interesan especialmente dos: una de 1012, en que se

1 Cf. Villanueva, *Viaje*, VII, p. 167.

2 Cf. A. Marca, *Marcha Hispánica*, app. CCCXL, col. 1.232.

3 Cf. Villanueva, *Viaje*, X, p. 124.

4 Cf. Ríus, *S. Cugat*, II, p. 301, y Más, *Taula*, II², p. 45.

5 Cf. Ríus, *S. Cugat*, doc. 76, de 17 enero 965 (I, p. 64); doc. 349, de 21 sept. 1000 (I, p. 295); doc. 368, de 20 marzo 1002 (II, p. 15); doc. 390, de 17 marzo 1004 (II, p. 39); doc. 445, de 1 abril 1.012 (II, p. 91); doc. 446, de 22 abril 1012 (II, p. 91); doc. 566, de 22 febr. 1044 (II, p. 229); doc. 761, de 28 abril 1096 (II, 420); doc. 846, de 25 abril 1119 (III, p. 43), y Más, *Rubrica dels Libri Antiquitatum de la Seu de Barcelona*, I, p. 199, doc. de 18 enero 1027, y I, p. 310, doc. 18 abril 1054.

dice: «infra terminos de Parrochia S. Baudilii in locum quod ab antiquis est vochatum Alchalei», lo cual deja comprender que ya en esa fecha había caído en desuso el genérico Alcalá, puesto que se dice de él que era empleado por los antiguos; y otra de 1054, en que se alude a ese mismo nombre, pero mediante su traducción bajolatina *Castilione* [1].

Otro de tales vestigios lo constituye el denominativo *Almafar*, aplicado a un lugar, una torre y un más, en el término de un castillo que varios antiguos documentos denominan, a la vez, de Rodanas y de Aramprunyá [2]. Y otros dos vestigios más son el onomástico *Almugara*, aplicado a un lugar del término del castillo acabado de citar [3], y el apelativo *Garraf* con que era denominado en la Edad Media un monasterio, y lo es, en la actualidad, la orla costera del propio macizo montañoso de que hablamos.

El «Burt Nabāra» en el «Ŷabāl Aṭarŷiyūš».

En los textos árabes de que nos hemos ocupado a lo largo de este trabajo existen numerosos topónimos de desconocida equivalencia, que no creemos puedan ser identificados con las solas referencias que aquellos proporcionan. Pero uno hay del que nos aventuraremos a proponer como posible una correspondencia. Nos referimos al *Bilād Nabāra* citado por el *Anónimo* de Almería, que es inverosímil aluda a Navarra, como interpretó Basset. Se dice en la *Tuḥfat al Mulūk*, describiendo el *Yabāl*

[1] La referencia del año 1012 figura en el doc. 446 de Ríus, y la trad. de Alcalá por *Castilione* la da el doc. de 18 abril 1054, reseñado por Más, *Rubrica*, I, p. 310.

[2] Cf. Ríus, *S. Cugat*, doc. 131 de 5 dic. 978 (I, p. 106); doc. 372, de 14 abril 1002 (II, p. 18); doc. 373, de 17 abril 1002 (II, p. 20); doc. 877, de 29 dic. 1124 (III, p. 71); doc. 900, de 10 nov. 1129 (III, 91), y Más, *Taula*, II, p. 130, doc. de 25 oct. 1108. Sobre la correspondencia de estos dos nombres a un mismo castillo, cf. Ríus, *S. Cugat*, doc. 115, de 24 abril 976 (I, 93); doc. 116, de 7 mayo 976 (I, p. 94); doc. 121, de 26 enero 977 (I, p. 97), y doc. 129, de 30 agost. 978 (I, p. 103).

[3] Cf. Ríus, *S. Cugat*, doc. 889, de 27 mayo 1127 (III, p. 81).

Aṭarŷiyūš, que éste se extiende desde el Mediterráneo — desde el Monte o Cabo Judaico, según hemos visto — en dirección sur-norte hasta el *Burt Ŷīq*, o sea el Portell. Desde aquí, según ese mismo texto, la montaña se eleva para llegar al *Burt Nabāra*, por donde se penetra en Galicia. Pero no hay que olvidar que esta última región se encuentra muy alejada del indicado macizo, y que, siguiendo siempre a la propia *Tuḥfa*, más allá del *Burt Ṭayāŷa* por el que se penetra en Castilla — al parecer, marchando siempre de espaldas al Mediterráneo en que esa montaña tiene su comienzo —, se encuentran Talamanca y las dependencias de Toledo.

Cabe pues preguntarse si en los códices conocidos, tanto del *Anónimo* como de la *Tuḥfa*, la palabra نبارة, que se ha leído Navarra, estará por فبارة, que se leería Fabara. Porque esta localidad bajoaragonesa se halla bastante próxima al puerto de Maella, de paso obligado en la comunicación entre el sector intermedio del valle del Ebro y nuestro litoral mediterráneo, al norte de ese mismo río.

Pudiera suceder, con todo, que la etimología de Fabara haya que buscarla en *fauara* = *faguara*, «manantial» o «fuente», cuya grafía árabe no sería ya la citada, sino فوّارة = (fawwāra); pero con certeza nada se puede afirmar sobre el caso. Porque, si bien en un documento casi coetáneo de la salida de esta localidad del dominio musulmán, es decir, en la bula en que Adriano IV (1155-1156) tomó a la iglesia de Tortosa bajo la protección apostólica [1], se la cita bajo la forma Fabara, en cambio, en la donación del castillo de Mirabet al Temple, hecha por el conde Ramón Berenguer IV en 24 agosto 1153 [2] — en el mismo tiempo, con escasa diferencia, que la antedicha bula —, se la menciona bajo la forma Favara, que sin duda se habrá escrito Fauara, con empleo de la *u* por *v*, conforme a la grafía cristiana

1 Cf. Villanueva, *Viaje*, V, pp. 257 a 261, y Risco, *España Sagrada*, XLII, p. 303.

2 Cf. Bofarull, *Col. de Docs. Ineds. del Arch. Gen. de la Corona de Aragón*, IV, pp. 208-211.

de la época. Pero en contra de esta etimología, y a favor por tanto de la primeramente dicha, parece deponer en ambas escrituras la ausencia del artículo que debía preceder al topónimo, inexplicable ante un nombre común empleado como propio.

El camino que trasponía por el «Burt Ŷiq».

El hecho de que los autores árabes continuaran diciendo que por el Portell se pasaba desde al-Andalus a territorio afecto a Barcelona, en una época en que la zona fronteriza entre ambos quedaba ya muy al oeste y al mediodía del Llobregat, deja adivinar que el denominativo *Burt Ŷiq*, o su correspondiente forma no viciada, data de fecha bastante antigua. Y en cuanto a la vía misma que los almorávides intentaban alcanzar por ese puerto, resulta bastante definida en su traza general por los informes que sobre ella nos proporcionan las fuentes de que podemos disponer para el caso, que son los *Vasos* de Vicarello y el *Itinerario* de Antonino, no obstante el desacuerdo que a veces notamos entre ellas.

Según los *Vasos*, se contaban como mansiones consecutivas en esa vía: *Fines*, actual Martorell; *Arragone*, localidad inmediata a Sabadell, subsistente durante la dominación musulmana al norte del Noya y del curso inferior del Llobregat, y reiteradamente citada, bajo las formas *Arrahona*, *Arraone*, *Rahona* y *Raona* en documentos de los siglos X al XV; *Semproniana*, conforme a uno de los citados vasos, y *Praetorio*, con arreglo a los dos restantes; *Seterras*, *Siteras* o *Saeterras*, que de estas tres maneras aparece mencionada, y *Aquis Voconis*, actual Caldas de Malavella [1].

El *Itinerario* de Antonino cita a Barcelona en lugar de *Arragone*, como mansión de la expresada vía, pero es seguro que esa cita es errónea, aunque Saavedra y Mélida la concep-

[1] Incluye relación de las mansiones y distancias inscritas en dichos vasos, E. Saavedra en *Disc. leído ante la R. A. de la Hist.*, en 28 de diciembre de 1862, ap. II, p. 83.

túen como buena, desentendiéndose de la incompatibilidad que resulta con los Vasos Apollinares. El primero de estos arqueólogos hace pasar la vía por un *Arragone* consignado muy al este del lugar que verdaderamente procede, con lo cual el tránsito por esa mansión, en el tramo Barcelona-*Aquis Voconis*, adquiere visos de solución natural, no siéndolo de hecho; mientras el segundo la conduce desde Barcelona, en el mismo tramo, por un lugar admisible como emplazamiento de *Arragone*, pero sin haberla hecho pasar por el Puente del Diablo, es decir, por el puente romano de Martorell, en el trayecto Tarragona-Barcelona [1].

Carreras y Candi, que se ocupó también de esta vía, aceptó su paso por *Arragone*, registrado en las piezas de Vicarello, pero admitió además el paso de esa calzada por Barcelona, consignado en el *Itinerario*, conceptuándolo como consecuencia de una reorganización del camino que afectara a la traza del mismo e implicara el abandono del tramo *Arragone-Fines* [2].

En cuanto a la traza de este último, adoptada por Miller en su reconstrucción del fragmento destruído de la *Tabla de Peutinger* [3], es en extremo desdichada. Virtualmente, ir desde Barcelona a *Praetorio*, en el recorrido *Aquis Voconis-Tarracona*, supone un retroceso de muchas millas hacia el norte, desde la primera de aquellas dos poblaciones, para reemprender luego la marcha hacia mediodía, y llegar primero a *Arragone* y después al «Puente del Diablo». Porque los Vasos Apollinares proporcionan la certeza de que *Praetorio* se encontraba francamente al norte de *Arragone*, lo que es decir también que esa misma mansión de *Praetorio* quedaba bastante al norte de Barcelona.

Es verosímil que Barcelona — si no al principio de organi-

1 Véanse mapas de Saavedra en su citado disc., y de R. Mélida, en *Historia de España dirigida por don R. Menéndez Pidal*, II, lám. inserta entre las pp. 568 y 569.

2 Carreras y Candi, *Geogr. Gen. de Cat.*, tomo correspondiente a Barcelona ciudad, pp. 62 a 68.

3 La reconstrucción de este fragmento de la *Tabla de Peutinger*, figura publicada en la citada *Hist. de Esp.*, II, lám. inserta entre las pp. 570 y 571.

zarse la Vía Augusta, por lo menos, sí, algún tiempo después al ser investida de la categoría de colonia —, dispusiera de un enlace ni largo ni penoso con la indicada gran arteria interprovincial; pero esta misma es seguro que no pasaba por aquella localidad.

Con arreglo a los antecedentes dichos, en la sección *Aquis Voconis-Fines* de esa vía, se contaban como consecutivos los trayectos siguientes:

Según el *Itinerario* de Antonino:

hasta *Secerras*	15	millas
hasta *Praetorio*	15	»
hasta *Barcenone*	17	»
hasta *Fines*	20	»
Total	67	millas.

Según el 1er vaso Apollinar:

hasta *Seterras*	15	millas
hasta *Semproniana*	24	»
hasta *Arragonem*	9	»
hasta *Fines*	20	»
Total	68	millas.

Según el 2º vaso Apollinar:

hasta *Siteras*	15	millas
hasta *Praetorio*	15	»
hasta *Arragone*	17	»
hasta *Fines*	20	»
Total	67	millas.

Según el 3er vaso Apollinar:

hasta *Saeterras*	15	millas
hasta *Praetorio*	15	»
hasta *Arragone*	17	»
hasta *Fines*	20	»
Total	67	millas.

Resulta, pues, que realizando el recorrido por Barcelona había que salvar el mismo número de millas, o una más, que por *Arragone*. Ahora bien, situada esta localidad sobre la recta *Aquis Voconis-Fines*, de orientación NNE-SSO, es absolutamente imposible que el recorrido de aquella a esta mansión, vía Barcelona — teniendo en cuenta que se trata de un camino no muy largo, y que en su primer tramo (casi equivalente a la cuarta parte del total) coincide con el reseñado en los Vasos Apollinares —, exigiera el mismo número de pasos que yendo por *Arragone*, siendo así que Barcelona dista de esa recta no menos de 18 kms. Es decir, que el paso por Barcelona hubiera supuesto una considerable desviación hacia el Este, cualquiera que haya sido, dentro de la realidad orográfica del país, el emplazamiento efectivo de las mansiones intermedias entre *Secerras* y *Arragone* o entre *Secerras* y Barcelona, lo cual hace imposible la igualdad de distancias que hemos visto más arriba. Todo esto prueba lo erróneo del *Itinerario* en lo que respecta a esta última localidad.

Es pues indudable que *Barcinone*, en este texto, no constituye más que una transcripción viciosa de *Arragone*, registrada ya en los más viejos códices del *Itinerario*. Nos hallamos, pues, ante un *lapsus calami*, muy explicable en la grafía del alto medioevo, con el que hasta es posible que se pretendiera subsanarun imaginario error. Por lo demás, el efectivo error de citar a Barcelona como mansión de la vía se hace ostensible por el hecho de coincidir, en el *Itinerario* y los citados vasos, la longitud que uno y otros asignan a cada tramo, advirtiendo que la discrepancia entre el *Itinerario* y dos de esos vasos, por una parte, y el vaso restante, por otra, consiste sólo en que la mansión *Praetorio* se halla sustituída en el último por *Semproniana*, aunque con un recorrido total — para el tramo *Seterras-Arragone*, pasando por *Semproniana* — de 23 millas, es decir, una milla más que la que se atribuye al mismo trayecto pasando por *Praetorio*. No precisa pues, en el presente caso, recurrir a la socorrida suposición de haberse utilizado millas de longitud distinta en una y otra de las mensuras que con él se relacionan.

Indica todo esto, y ello es lo que aquí nos interesa, que

aun después de mejorada Barcelona de categoría, la calzada por *Arragone* continuó con la consideración de camino oficial entre Arlés y Tarragona. Y es natural que sucediera así, dada la menor longitud de ese camino comparado con cualquier otro que se hubiera podido utilizar entre las dos últimas localidades, y teniendo en cuenta además que *Tarraco* era la capital de una de las provincias hispano-romanas, y por consiguiente constituía el objetivo principal que había que servir con esta sección de la Vía Augusta.

Nada autoriza, por lo tanto, a conceptuar como abandonado o relegado a segundo término, ya en época romana, el camino por *Arragone*. Y nos hemos entretenido tanto en esta digresión, porque la persistencia del uso del tramo que conduce directamente a Arragone desde el Puente del Diablo hace más perceptible el sentido exacto de la expresión de Idrīsī al decir que para llegar a Barcelona, partiendo de al-Andalus, había que pasar por el Puerto. Porque lo que indica concretamente este autor es que por el Puerto se llegaba, no a territorio vinculado políticamente a Barcelona, sino a la propia ciudad de Barcelona, acentuando de esta manera inconscientemente el carácter de eje de marcha que para la parte principal del desplazamiento constituía la *Vía Augusta*. Porque era casi a la vista de esta población donde precisaba abandonar dicha vía, para atravesar el Congost y llegar, por la izquierda del Llobregat, primero al valle inferior de este río, y después a la explanada barcelonesa y a Barcelona misma. Y hay que tener en cuenta, por lo que se refiere al acceso a esta población para quien allí se encaminara desde al-Andalus, que el efectuarlo continuando por la Vía Augusta hasta *Arragone*, o hasta cerca de ella, para descender luego por Moncada y el valle del Besós, hubiera supuesto un recorrido considerablemente más largo que el de la ruta señalada en primer término.

Para el viajero llegado del sur, la embocadura norte del puerto a que aludimos constituiría entonces, como hoy, un paraje de excelente situación favorable para desplazarse, en direcciones muy diversas, por caminos, además de naturales, organizados, hacia los valles y llanos en que, a lo largo del tiempo, se

ha ido condensando la principal base económica del noroeste mediterráneo de la Península.

Pero, en particular, el tramo de calzada *Fines-Arragone*, que comenzaba en esa misma embocadura, ofrecía al que llegaba del mediodía un camino a la vez cómodo y directo para llegar al Vallés y al Ampurdán y, traspuesto el Pirineo, adentrarse en la Galia sin pasar demasiado cerca de Barcelona. El haberse mantenido practicable ese tramo de vía en la Edad Media quizá explique algunas incursiones musulmanas de fecha posterior a la de la reconquista de la ciudad condal, no muy comprensibles de otro modo.

Nos referimos concretamente a las siguientes: la del año 822, de que hablamos antes; la de 827 contra Barcelona y Gerona, conducida por ᶜUbayd Allāh al-Balansī, coincidente con el alzamiento de Aizón en el Vallés y en la Cerdaña, aceptado por Serrano y Sanz, pero discutido por Codera [1]; la de 841 y 842 contra la Cerdaña también y contra Narbona (Arbūna), al decir de los cronistas árabes, dirigida por el mismo ᶜUbayd Allāh al-Balansī, y cuya vanguardia capitaneó el intrépido Mūsà b. Mūsà [2]; y la que en 856 acaudilló este mismo personaje con-

[1] Hacen referencia a esta campaña: Ibn al-Aṯīr *(Kāmil*, trad. Fagnan, *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, p. 203; sigla: Fagnan, *Annales)*, Ibn ᶜIḏārī (Fagnan, *Histoire*, II, p. 135) y al-Nuwayrī *(Nihāyat al-Arab*, trad. Gaspar Remiro, *Historia de los Musulmanes de España y Africa*, en *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, VI, 1916, p. 17; sigla: Gaspar Remiro, *Historia)*. El levantamiento de Aizón lo relata el analista denominado «El Astrónomo», citado por Moret en *Invests. Hists. y Ants. del Reyno de Navarra*, p. 483. Codera *(Límites probables de la conquista árabe en la Cordillera Pirenaica*, en *Ests. Crits. de Hist. Arabe Española*, VIII, p. 258) pone en duda la existencia de ese moro Aizón, que se da como sublevado en 822; pero Serrano y Sanz *(Nots. y Docs. Hists. de Ribagorza*, pp. 360 y 361) admite la realidad del indicado personaje.

[2] Se ocupan de esta campaña estival, refiriéndola al 227 (verano 842): Ibn al-Aṯīr (Fagnan, *Annales*, p. 215), que indica fué realizada contra territorios de Narbona y Cerdaña y dirigida por Mūsà b. Mūsà; Ibn ᶜIḏārī (Fagnan, *Histoire*, II, p. 140), que menciona como jefe de la expedición a ᶜUbayd Allāh, y al-Nuwayrī (Gaspar Remiro, *Historia*, VI, p. 20), que copia a Ibn al-Aṯīr. Maqq., que también habla de ella (Gayangos, *History*, II, p. 114), la refiere al 226 (verano 841); indica que se llevó a efecto contra la Cerdaña, y dice que la capitaneó Mūsà b. Mūsà.

tra Barcelona y territorio de más allá, en la que los musulmanes se apoderaron de Ṭarrāḥa o Ṭarrāŷa, identificada, de modo no muy convincente a nuestro juicio, con Tarrasa o con Tárrega [1].

Incuestionablemente, el avance hacia Gerona sin la previa expugnación de Barcelona, que consta estuvo fuertemente amurallada, hubiera sido una temeridad, de no contar con más camino de retorno que el del llano barcelonés. Porque el invasor podía muy bien haberse visto con la retirada cortada por los ocupantes de la última ciudad, entre ésta y los montes que la circundan, peligro que con la posibilidad de regreso por *Arragone* resultaba soslayable.

Ese mismo camino, al que se llegaba desde Barcelona por el Puerto, sería el que, en su sección Fines-Tortosa y en dirección norte-sur, recorrería Juan de Gortz a mediados del siglo X, en su embajada a Córdoba, y el que, en sentido inverso, y previo paso por Elvira, Baza, Murcia y Valencia, utilizaría Almanzor a fines del mismo siglo en su incursión contra el más importante poblado de la Marca.

[1] Hablan de esta campaña Ibn al-Aṯīr (Fagnan, *Annales*, p. 233) e Ibn ʿIḏārī (Fagnan, *Histoire*, II, p. 156). Fagnan da, como transcripción del nombre de la localidad tomada por los musulmanes en el curso de ella, *T'arrādja* (طرّاجة) al traducir a Ibn al-Aṯīr, y *T'arrāh'a* (طرّاحة) al traducir a Ibn ʿIḏārī, e indica que, a juicio de Codera, dichos autores aluden a Tarrasa o a Tárrega. Pero del onomástico Tarrasa no consta que estuviera en uso por tal tiempo, y Tárrega queda a más de cien kilómetros de Barcelona, contra la que se dirigió esta expedición, y aun es probable que fuera a la sazón musulmana y que dependiera de Lérida, como en la actualidad. Ibn ʿIḏārī (Fagnan, *Histoire*, II, p. 247) vuelve a hacer mención de este topónimo al hablar de una expedición realizada en 299 (29 agosto 911-17 agosto 912), en la que se atacó «la vallée de T'arrâh'a». Quizá la plaza tomada en 856 y titular del valle atacado en 911 o 912 fué esa misma Arrahona, correspondiente a la Arragona romana de que más arriba hemos hecho referencia.

Acerca del nombre y de los probables límites de la provincia del Paso o del Puerto.

En el nomenclátor comarcal que de al-Andalus nos facilitan los escritores árabes en conjunto, es frecuente que los titulares de las provincias hayan sido tomados de alguno de sus accidentes o singularidades más destacadas. Así nos encontramos con la provincia de *al-Buḥayra*, en el extremo sur de la Península; la de *al-Faraŷ*, actual Aljarafe; la de *al-Canbanya*, principal núcleo de la moderna campiña cordobesa; la de *Faḥṣ al-Ballūṭ*, nuestro Valle de los Pedroches. Por eso consideramos que la provincia de que formaron parte Tortosa, Tarragona y Barcelona se denominó de *al-Burt* o del Puerto, más probablemente que de *al-Burtāt* o de los Puertos, ya que de aquel denominativo y no de éste es natural que tomara nombre la misma. Y eso — cosa que en bastantes otros casos sucede también —, a pesar de que el accidente titular no es propiamente muy estimable para simbolizarlo, por su excéntrico emplazamiento en la circunscripción a que da nombre.

Esta provincia, a juzgar por los núcleos urbanos pertenecientes a ella que menciona Idrīsī, confinaba con la de *Marmaria*, también citada por él, en cuya costa — siempre según el mismo autor — existían tres castillos. De éstos, solamente uno se ha localizado: el *Ribāṭ de Kaškāllū*, en las inmediaciones de S. Carlos de la Rápita [1], a unos diez kilómetros al sur del brazo de «Mitjorn» del Ebro, que en época musulmana poseía una extensa acotación territorial, a juzgar por documentos de Ramón Berenguer III. De otro de ellos, así como del nombre de la provincia que lo incluía, tenemos propósito de hablar en otro artículo de la presente serie.

Esa provincia de Marmaria tendría indudablemente como límite septentrional el propio álveo del Ebro, sin trasponerlo,

[1] Cf. acerca de esa identificación nuestro estudio, en esta misma serie, *El Ribāṭ de Kaškāllū en la provincia de Marmaria*, inserto en AL-ANDALUS, IV [1936-1939], pp. 317-332.

pero abarcando la totalidad del delta, pues así se puede inferir al menos para la zona de aguas abajo de Tortosa, del hecho de que esta población perteneciera ya a la provincia del Paso. Y aun es probable que el propio Ebro constituyera también límite entre esas dos provincias en el tramo en que, bordeando la sierra de Cardó, separa los actuales partidos judiciales de Gandesa y Tortosa. Porque nuestros linderos de demarcaciones judiciales — que en definitiva lo son también de términos municipales — tienen en general una ascendencia histórica, y a nuestro modo de ver sucede así en el caso de que hablamos, pues propiamente la actual circunscripción judicial de Tortosa se extiende a todo el ámbito que, a raíz de la reconquista, fué adjudicado a esta ciudad como territorio, mientras que la de Gandesa abarca todo cuanto formó parte de la bailía templaria de Mirabet.

Hacia el noroeste es verosímil que el límite de la provincia del Paso, por lo menos en su tramo más meridional, lo constituyera la actual divisoria de las provincias de Tarragona y Lérida, pues la configuración misma del terreno justifica que esta última población, manifiestamente ajena a la provincia del Paso, haya ejercido siempre, unas veces más y otras menos, cierta soberanía sobre los denominados llanos de Urgel.

En cuanto al confín Noroeste, o si se quiere Norte, de esta provincia, ya es más difícil de precisar que los demás. Y lo primero que importa realmente establecer es en qué grado, o todavía mejor, en qué momento llegó a constituir entidad administrativa esta provincia. Porque las provincias o climas de que habla Idrīsī, que es quien menciona la del Paso, no son las del sector peninsular musulmán contemporáneo de ese autor, sino las de la etapa más calificada del Islam español, es decir, de la época de la hegemonía política cordobesa. Y sucede que Barcelona y Tortosa, pertenecientes en tal tiempo a estados diferentes, se hallaban demasiado próximas a la zona de fricción de ambos para que informadores *de visu*, de quienes en último término dependen las noticias que nos han transmitido los geógrafos, ignoraran la adscripción de una y otra a señoríos no sólo distintos, sino antagónicos entre sí, y llegaran a referirlas a una misma provincia.

Pero esa adscripción a señoríos mutuamente enfrentados no era una cosa recién establecida en la indicada etapa, sino que databa, ya entonces, de más de siglo y medio, esto es, de antes de iniciar sus balbuceos la geografía hispano-musulmana. Y no sólo Barcelona, sino el propio Puerto o Paso, titular del clima en que se la considera situada, había perdido su condición de territorio musulmán desde muy temprana hora, constándonos que, con fluctuación mayor o menor según los momentos, la soberanía cristiana se encontraba relativamente afianzada al Oeste y Mediodía del Llobregat, ya en el primer cuarto del siglo X.

Es prudente, por tanto, no asignar otro valor que el de mero convencionalismo popular, y aun si se quiere erudito, a algunas de las demarcaciones provinciales de al-Andalus nombradas por los geógrafos árabes. Y no es que no haya existido un fraccionamiento territorial de finalidad administrativa más completo aún que los consignados en los textos puramente geográficos, y que desde luego no fué inmutable durante los siglos de dominación musulmana en la península. La existencia de ese fraccionamiento es una realidad que trasciende de los textos puramente históricos, y que interesaba que se diera con fines estrictamente políticos, judiciales o de asignación de los contingentes militares que se habían de aportar y sostener, o de modo más concreto aún, con los fines del fisco, tan diligente en todo tiempo y lugar para asegurarse la puntual percepción de los tributos, objetivo que en la práctica sólo es asequible en cualquier país mediante la perdurabilidad de las demarcaciones adscritas a cada uno de los equipos exactores directamente responsables ante el gobierno general. Y esa perdurabilidad, en definitiva, ha de basarse en la parcelación, inmaterial desde luego, pero oficial del territorio.

Un positivo indicio de la existencia de ese fraccionamiento lo constituye la circunstancia de que — en un orden inferior al provincial, pero con indudable repercusión en él — el ámbito afecto a cada entidad urbana de categoría algo superior al de mera aldea se encontraba perfectamente definido en al-Andalus durante el período islámico. Esto que decimos no se halla acre-

ditado, que sepamos, por geógrafos e historiadores, pero sí do cumentalmente, ya que son innumerables los privilegios de re conquista en los diversos estados cristianos de la península, qu asignan como término de localidades recién tomadas a los mu sulmanes el mismo que aquéllas tuvieron en la época de éstos Y muchos de tales privilegios, para mejor autorizar la delimita ción a que aluden, refieren cómo ha sido recorrida ésta bajo l guía de «antiguos moros» de la localidad misma de que en cad caso se trata, emigrados a territorio islámico, pero de cuyo so berano se había gestionado previamente que los hiciera compa recer para la práctica de la expresada diligencia [1].

Pero asunto es éste de la división provincial — de tan su bido interés bajo muchísimos aspectos —, en que, o mucho no engañamos, o hemos de conocer más novedades por lo que refie ren los historiadores que por lo que han escrito quienes se han ocupado meramente de geografía.

FÉLIX HERNÁNDEZ JIMÉNEZ.

[1] Puede esgrimirse, como bastante representativa en el particular a que aludimos, la carta de partición de término entre Tiñosa, Priego, Carcabuey y Algar, solventando discordias entre el cabildo e iglesia de Córdoba, de una parte, y la Orden de Calatrava, de otra, otorgada por Alfonso X «en la cerca de niebla», a 12 de febrero de 1262, de que existe traslado en el *Libro de las Tablas* de Arch. Cat. de Córdoba, fº XIII *v.*

SOBRE ALGUNOS TOPÓNIMOS GRANADINOS DE LA «IḤĀṬA»

En prosecución de nuestra modesta actividad de descifrar topónimos granadinos [1], estudiamos a continuación varios que aparecen en la famosa *Iḥāṭa* de Ibn al-Jaṭīb, desechando malas identificaciones o etimologías, proponiendo algunas nuevas, afianzando otras con documentos árabes granadinos o castellanos, que permiten ver las vicisitudes de las denominaciones, ajustando mejor ciertas de entre ellas en la geografía de la región [2], y aportando noticias que creemos curiosas sobre determinados lugares.

He tenido que basarme en la mala edición cairina de la *Iḥāṭa*, llena de errores, particularmente en los topónimos, y que nadie puede tener entre las manos sin anhelar que se emprenda pronto una edición crítica de la obra completa y en su redacción más amplia.

[1] He aquí mis anteriores estudios, todos publicados en AL-ANDALUS: *Notas sobre toponimia granadina: Majarrocal (Marŷ al Ruqād), en la Vega de Granada* (IX [1944], 505 ss.); *Topónimos granadinos de origen árabe* (X [1945], 455 ss.); *De toponimia arábigo granadina: Sobre el viaje de Ibn Baṭṭūṭa al reino de Granada* (XVI [1951], 50 ss.); *Notas de toponimia granadina: Los pueblos llamados «Huétor»* (XVII [1952], 221-222).

[2] Quizá no se ha tenido suficientemente en cuenta que Ibn al-Jaṭīb sigue en la *Iḥāṭa*, al trazar el inventario de las alquerías granadinas, un orden topográfico perfecto, que nos orienta y al par nos obliga a no salirnos de él: comienza por el S. de Granada (últimas estribaciones de Sierra Nevada), sigue hacia el O. por la Vega, tuerce al N. y acaba circularmente con las situadas al E. de la capital. Los casos fuera de este orden son excepcionales.

En muchos casos los topónimos no son árabes, sino anteriores a la dominación musulmana, y no acometemos su estudio, que cae fuera de nuestro campo, reservándoselo a los especialistas.

Al final hablamos, por excepción, de dos solos topónimos granadinos no citados por Ibn al-Jaṭīb.

Qulŷār = Gójar. — *Qūlŷar* = Cújar. — *Walŷar* = Gűéjar Sierra.

Ibn al-Jaṭīb, en la *Iḥāṭa* (ed. Cairo, I, p. 32, l. 8), cita una *qaryat* قلحار y (p. 33, l. 4) una *qaryat* قولجر.

Simonet, en el apéndice II de su *Descripción del reino de Granada* (2ª ed., pp. 276 y 277), acierta al corregir la grafía del primer nombre, y en la vocalización de los dos, al transcribir *Colchar* y *Culchar;* pero yerra al identificar *Qulŷār* con «Gűejar Sierra», si bien atina al decir que, en su defecto, pudiera ser «Gójar», y atina asimismo en identificar *Qūlŷar* con «Cújar».

En efecto, *Qulŷār* aparece citada en la *Iḥāṭa* muy cerca de «Huétor Vega» (وتر)، «Armilla» (ارملة) y «Alhendín» (همدان)، y ha de ser, por tanto, «Gójar», situado muy cerca de estos pueblos, al SE. de la capital, mientras *Qūlŷar* aparece citada cerca de «Jun» (شون)، «Pulianas» (بليانة) y «Peligros» (برقلش = Bariqlus, Periclos), y ha de ser, por tanto, «Cújar», nombre de un caserío y pago (o suerte de tierra) al N. de Granada. Comienza este último en la Casería de la Campana, y se extiende hasta el Barranco de San Jerónimo y Camino de los Yeseros, término de Jun. En sus inmediaciones se hallan, además de este pueblo, los de Pulianas y Peligros. La alquería de tiempos de Ibn al-Jaṭīb (hoy desaparecida, aunque dejando su nombre al terreno en que se asentaba) existía en el siglo XVI, pues aparece citada, como anejo de la parroquia de Pulianas, en la Bula de erección del Arzobispado y en el censo de 1514 (apud Simonet, *Descripción*, pp. 283 y 305).

En cuanto a «Gűéjar» (hoy «Gűejar Sierra») es el ولجر،

que cita la *Iḥāṭa* (p. 34, l. 1) junto a «Canales» (قنالش) y «Dúdar» (l. ذوذر). Un documento del siglo XV en el Archivo de la Universidad de Granada, que contiene la partición de la herencia de Saʿīd al-Sulaymī (2 muḥ. 837 = 20 agosto 1433) describe los bienes que el finado poseía en las estribaciones de Sierra Nevada, en las alquerías de «Huétor», «Canales» y *Walŷar*, o sea «Güéjar», que se halla, en efecto, inmediato a «Canales», no lejos de «Huétor», y que conserva su fisonomía moruna y en su barrio alto vestigios de alcazaba.

Los tres topónimos — *Qulŷār*, *Qūlŷar* y *Walŷar* — son, indudablemente, anteriores a los árabes, y en los tres se ha perdido la *l* al formar con la *ŷ* el grupo que en nuestra lengua dió posteriormente *j*. Los dos primeros han de ser el mismo nombre, con sólo la diferencia de la acentuación.

Ŷurliyāna = Churriana de la Vega.

Ibn al-Jaṭīb, en la *Iḥāṭa* (p. 32, l. 13), cita una *qaryat* حرليانة، cuya errónea grafía Simonet leyó bien *Churliana* e identificó asimismo bien, sin explicar por qué, con la actual «Churriana de la Vega» (*Descripción*, 276).

En el siglo XV, *Ŷurliyāna* se transcribió *Xureliana* y *Jureliana* (*Mercedes de los Habices de las mezquitas e alfaquíes e almuédanos e otras obras pías que había en tiempos de moros en la muy nombrada e gran ciudad de Granada y su Albaicín con las alquerías*, ms. del siglo XVII, copia del original de 1505, en el Archivo de la Curia de Granada, fᵒˢ 52, nº 15, 60, nº 36, y 69, nº 63). En la Bula de erección del Arzobispado (apud Simonet, *Descripción*, 283) aparece en la forma *Churliana* (de donde viene la actual «Churriana») y se dice que su parroquia tenía como anejo el lugar de Armilla, muy próximo, en efecto, a Churriana de la Vega.

En esa alquería se entrevistaron Gonzalo Fernández de Córdoba y Fernando de Zafra, apoderados de los Reyes Católicos, con Ibn Kumāša y Abū-l-Qāsim al-Mulīḥ, visires de Boabdil, para llevar juntos a Santafé las capitulaciones de la rendición de

Granada (Garrido Atienza, *Las capitulaciones para la entrega de Granada*, Granada 1910, p. 128). A comienzos del siglo XVI tenía hermosa mezquita, cuyo alfaquí cobraba de los habices (*Mercedes de los Habices*, f° 69, n° 63). Los *Anales de Granada* de Henríquez de Jorquera (ed. Marín Ocete, Granada 1934, I, 508) dicen que, a mediados del siglo XVII, tenía más de 140 vecinos que cosechaban trigo, uvas, cáñamo y lino, y criaban seda. A mediados del XIX aún conservaba ruinas de la alcazaba y un *ḥammām* cuyo recuerdo perdura en el «Camino del Baño» que sale a la Vega.

Aunque Jorquera (I, 167) dice que «fué fundación de moros, puesto que no consta otra cosa», es evidente que se trata de un topónimo no árabe, y anterior a la dominación musulmana.

Šūn — Jun.

Ibn al-Jaṭīb, en la *Iḥāṭa* (p. 33, l. 4 — corríjase —, 143 y 176), cita una *qaryat* شون, que, como ya dijo Simonet (*Descripción*, 91 y 79), es el actual lugar de «Jun», en la Vega, unos 5 kms. de Granada al N. Con la misma grafía *Šūn* aparece en varias escrituras árabes, entre ellas un contrato de esponsales (Archivo de la Universidad de Granada) entre Abū Ŷa'far Aḥmad ibn Muḥammad al-Fajjār y Umm al-Fatḥ bint Abī-l-Qāsim al-Ḥannāt (18 dū-l-qa'da 893 = 25 oct. 1488).

No parece, pues, atinada la etimología *ŷund* que propuso M. Asín (*Contribución a la toponimia árabe de España*, Madrid 1940, p. 115). Por otra parte, ya advierte Asín (según nota de Simonet transmitida a Gómez-Moreno) que en las escrituras árabes del Marqués de Campotéjar aparece también en la forma *Šūn*.

Según P. de Alcalá (Dozy, *Suppl.*, I, 806), *xunn*, o sea *šūn*, significaría «seno de vestidura».

Gassān = Cacín.

Ibn al-Jaṭīb, en la *Iḥāṭa* (p. 33, l. 1), cita entre los pueblecitos de la Vega, una *qaryat* غسان. Este nombre *Gassān*, que con la *imāla* es *Gassīn*, ha de ser identificado con el actual «Cacín», nombre de un lugar en los confines de la vega y la sierra de Alhama y de un río de la provincia. El lugar aparece así citado en la Bula de erección del Arzobispado (apud Simonet, *Descripción*, 283), como anejo de Alhama.

No parece, pues, atinada la etimología *Qāsim*, nombre propio de persona, que Asín *(Contribución a la toponimia*, p. 99) dió para «Cacín».

Iḥŷar = *Híjar*. — *al-Ḥaŷar* = Láchar.

Ibn al-Jaṭīb, en la *Iḥāṭa* (p. 32, l. 10 y 17, respectivamente), cita dos alquerías de la Vega, llamadas ambas *qaryat* احجر: la primera, junto a «Armilla» (ارملة); la segunda, entre «Acula» (اقلة) y «Tajarja» (l. تجرجر).

Simonet (*Descripción*, 277) omitió una de las dos citas, y dice sólo una vez: «*Ihchar*, o las piedras, hoy quizá Híjar». Este «Híjar» es actualmente una cortijada del término de Cúllar Vega, muy cerca de Armilla. En la Bula de erección del Arzobispado se le llama *Ixar* (apud Simonet, 283) y aparece agregada a la parroquia de Gabia Grande. En el Nomenclátor de 1514 (apud Simonet, 305) se le llama *Yjar*, y va junto con «Armilla», «Juriliana» (hoy «Churriana») y «Cúllar Vega». Estos *Ixar* e *Yjar* (hoy «Híjar») se corresponden, pues, con la primera احجر de Ibn al-Jaṭīb, que no podemos decidir si es voz árabe, aunque nos inclinamos a creer sea topónimo anterior a la invasión musulmana.

En cuanto al segundo احجر de la *Iḥāṭa*, creemos que es alteración de الحجر = *al-ḥaŷar*, «la piedra», forma que (perdida la vocal inicial del artículo, como en *laqueca* por *alaqueca*, en

laúd por *alaúd*, en *Lanjarón* por *Alanjarón*, etc.), se corresponde con el actual «Láchar», que está, en efecto, entre Tajarja y Acula. *Qaryat al-Ḥaŷar* querría, pues, decir: «alquería de la piedra».

Una relación de don Alvaro de Luna a don Juan II, en la primavera de 1431 (Carriazo, *Cartas de la frontera granadina*, en AL-ANDALUS, XI [1946], pp. 91-95) nos informa que «el aldea de la Lacha» fué quemada y destruída por los castellanos. Tal vez quedó tan despoblada, que por eso no aparece en la Bula de erección del Arzobispado ni en el Nomenclátor de 1514. Renacería más tarde, pues a mediados del siglo XVII era una de las mejores cortijadas del término de Santafé (Jorquera, *Anales*, I, 118). Hoy es una importante villa de la Vega.

Lāquš = La Cruz de Lagos.

Ibn al-Jaṭīb, en la *Iḥāṭa* (p. 33, l. 14), cita en la Vega una *qaryat* لاقش. Indudablemente este *Lāquš* es la voz latina *lacus*, y el lugar ha de ser identificado con la actual barriada granadina de «la Cruz de Lagos», a 1 km. y medio de distancia de la capital, por la carretera de Motril. Aunque no hemos podido documentar este nombre con textos castellanos antiguos, ni sabemos por tanto desde cuándo existe tal núcleo de población, no conocemos ningún otro lugar de la Vega cuyo nombre pueda identificarse con el citado por Ibn al-Jaṭīb, y el que proponemos se amolda a la perfección.

Es curiosísima, en efecto, la persistencia firmísima y sin modificación del nombre latino, y, además, conocemos otros dos casos de dicha persistencia sin salir de las fronteras del reino de Granada.

El primero se da en el lugar de «Lagos», anejo de Vélez Benaudalla, en una ramificación de la sierra Lújar, al sur de la actual provincia granadina. Dicho lugar, despoblado en 1540, y antes poco habitado, se repobló hacia 1560, y desde mediados del siglo XVIII estaba poco más o menos como hoy (Madoz,

Diccionario geográfico, X, 23). Simonet, en nota inédita que poseo, dice haber visto su nombre en una escritura árabe almeriense bajo la forma لقوج = *Laqūŷ*, que es curiosa por la correspondencia *s* = *ŷ* y por la dislocación acentual.

El segundo caso es un «Lagos» malagueño, citado en la forma *Lacus* por Pulgar en la *Crónica de los Reyes Católicos* (ed. Carriazo, Madrid 1943, II, 279) como villa que se rindió tras de Vélez Málaga; en la forma *Lagos* por la institución de las parroquias y beneficios de la diócesis malacitana hecha por el Arzobispo de Sevilla don Diego de Deza en 1505 (Simonet, *Descripción*, 295); en la forma *Lacuz el-Hadara*, por Mármol en su *Historia del rebelión y castigo de los moriscos* (Madrid 1797, I, 71); y en la forma *Lacus*, procedente de Pulgar, por Jorquera (*Anales*, I, 412).

al-Sāᶜidīn = Zaidín.

Ibn al-Jaṭīb, en la *Iḥāṭa* (p. 32, l. 7), cita un alfoz o *ḥawz* الساعدين. Con la misma ortografía lo hallo en el documento del Archivo de la Universidad de Granada, a que antes hemos hecho referencia al hablar de «Gűéjar». El año 1505 aparece transcrito en la forma «Zaidín» (*Mercedes de los Habices*, f° 40, n° 359), y ésta es la que todavía conserva. Se trata de un extenso pago o suerte de tierra, inmediato a Granada por el S., que comienza en la acequia del Angel y llega hasta el río Monachil, término de Huétor Vega.

El nombre parece árabe, y se pensaría en la traducción «brazos» — «brazos de agua», por los muchos que riegan el pago — si el plural de *sāᶜid* no fuese *sawāᶜid*.

Es, naturalmente, falsa — por muchas razones y la definitiva de que conocemos la grafía árabe — la etimología que quiere ver en Zaidín un plural árabe del nombre propio de persona *Zayd* (زيد), bien conocido.

Nafŷar = Náujar.

Ibn al-Jaṭīb, en la *Iḥāṭa* (p. 33, l. 3), cita una *qaryat* نعجر en la Vega. Simonet (*Descripción*, 277) conjeturó que hay que leer نفجر = *Nafŷar* y que se trata de «Náujar».

La conjetura de Simonet es exacta. En las *Mercedes de los Habices* (f°s 79, n° 19, y 63, n° 62 *b*) hallamos «pago de Nafjar» y «pago de Nauxar», en curiosa coexistencia fonética (1505, fecha de las *Mercedes*).

Esta alquería ha desaparecido y sólo queda su recuerdo en un pago de la Vega, al NO. de Granada, que va desde el río Beiro hasta la carretera de Santafé, y aún se llama «de Náujar», y en una acequia que atraviesa dicho pago y pasa por el Puente del Cristiano.

El topónimo parece anterior a los árabes.

al-Šawš = El Jau.

Ibn al-Jaṭīb, en la *Iḥāṭa* (p. 32, l. 16) cita un *qaryat* الشوش. Es, sin duda, la misma que figura en una carta de don Alvaro de Luna a don Juan II (1451), inserta en la *Crónica del Halconero* (Carriazo, *Cartas de la frontera de Granada*, en Al-Andalus, XI [1946], p. 94): «la alquería de Xaus, que era de las Cisenis». Jorquera (*Anales*, I, 118) dice que el «Xaos» era una de las más importantes cortijadas de Santafé.

Carriazo *(loc. cit.)* identificó bien «Xaux» con el actual «El Jau», casería en la Vega, entre Chauchina y Santafé, término de ésta.

Simonet (*Descripción*, 276) vocalizó erróneamente la lectura de la *Iḥāṭa* «Axus», y no pudo identificarlo. En otro lugar (*ibid.*, 280) afirma que «las escrituras nombran, entre otros sitios cuya correspondencia es difícil fijar», un «*Chau*, o el Valle», que identifica erróneamente con «Jau», y al que, por lo visto, da la falsa etimología *ŷaww* = aire.

No podemos determinar si *al-šawš* es voz arábigogranadina o anterior a los árabes.

Yāŷar = Yájar.

Ibn al-Jaṭīb, en la *Iḥāṭa* (p. 32, l. 8-9), cita la *qaryat* ياجر *al-Šāmiyyīn* y la *qaryat* ياجر *al-Baladiyyīn* (es decir, una que tomaba nombre de los árabes sirios que entraron en España con Balŷ y otra de los árabes que entraron los primeros de todos), entre Huétor Vega y Gójar, o sea en las inmediaciones de la Zubia. En las *Mercedes de los Habices* (fº 65, nº 3) aparece un «pago de Yaxar». Se trata de uno que actualmente se llama «Yájar», situado, en efecto, en término de la Zubia, a la entrada de la población, con la que linda por Levante, y en el que hasta hace poco, en que las derribó el propietario, existían unas ruinas llamadas «el Torreón» (informes que debo al señor alcalde de la Zubia).

Simonet (*Descripción*, 276) leyó erróneamente en la *Iḥāṭa:* «Yachor», y no puedo localizarlo.

Parece topónimo anterior a los árabes.

al-Munqaṭiʿa = La Mocatea.

En la Vega, al NO. de Granada, se halla un pago, que se extiende desde el camino de los Yeseros y el barranco de San Jerónimo hasta los términos de Pulianas y Pulianillas (dirección E.-O.) que se llama «La Mocatea», nombre que ya aparece así en las *Mercedes de los Habices* (fº 49, nº 14).

He hallado en árabe su nombre en un documento del Archivo de la Universidad de Granada (permuta entre Abū ʿUṯmān Saʿd ibn Aḥmad al-Qašmarī y Abū Ŷaʿfar Aḥmad ibn Saʿīd al-Askān, en 2 ḏū-l-qaʿda 876 = 18 abril 1472), con la forma المنقطيعة. Hay, sin duda, que corregir المنقطعة, e interpretar «la aislada», «la apartada».

al-Beṭriqāl = Huerta del Pedregal.

En un documento árabe del Archivo del Ayuntamiento de Granada (permuta fechada en muḥ. 898 = junio 1491) se nombra una finca rústica enclavada en البطرقال، afueras de Granada. Publicó el documento Gaspar Remiro (*Escrituras árabes de Granada*, Granada 1907, pp. 13-15, nº VIII), que interpretó bien «El Pedregal», pero que no identificó el lugar de que se trata.

Las lindes de la finca en el documento (la ladera de una colina al E. y un camino al O.) son curiosamente las mismas de la actual «Huerta del Pedregal», al S. y en las afueras de Granada, al comienzo del viejo camino de Cenes, que queda al O. de la finca, mientras al E. se alza la colina en que hoy está el cementerio.

Petrical = *Beṭriqāl* = *Pedregal* es una nueva muestra de la firme persistencia de un topónimo mozárabe romance a través de los siglos.

LUIS SECO DE LUCENA.

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

XXXI

SUMARIO: *Nuevas inscripciones árabes de Córdoba*, por M. Ocaña Jiménez. — *Origen de las disposiciones arquitectónicas de las mezquitas*, por L. T. B. — *Una descripción desconocida del alminar de la mezquita de Córdoba*, por E. G. G. — *Botella de cerámica hispanomusulmana con representaciones humanas*, por Samuel de los Santos. — *Nuevas perspectivas sobre el arte bajo el dominio de los almorávides*, por L. T. B. — *El baño musulmán de Murcia y su conservación*, por L. T. B. — *Leonardo de Vinci y las bóvedas hispanomusulmanas*, por L. T. B. — *Hallazgos numismáticos musulmanes, VI*, por Felipe Mateu y Llopis.

NUEVAS INSCRIPCIONES ÁRABES DE CÓRDOBA

Nadie ignora que, entre las inscripciones árabes de España, las de Córdoba vienen componiendo un lote abundante y valioso. Esto no quiere decir, sin embargo, que dicho lote nos dé una semblanza acabada y exacta de lo que fué la epigrafía arábigo-cordobesa, pues escasean tanto en él las inscripciones anteriores y posteriores al Califato, que la producción epigráfica de la Córdoba musulmana no califal aun permanece virtualmente inédita. Por suerte, esta situación no tiene visos de hacerse eterna, ya que no cesan de registrarse hallazgos que son indicio fehaciente de que la misma se ha de solucionar en un futuro tal vez próximo. Buen ejemplo de ello lo constituyen las ocho

inscripciones que estudio en la presente nota, elegidas, como las más interesantes, entre las aparecidas en Córdoba durante estos últimos años. Las ocho, sin excepción, tienen un valor epigráfico elevado, porque vienen a rellenar importantes vacíos del lote cordobés. Y la mayoría de ellas, las siete primeras concretamente, añaden a su valor epigráfico otro igual de índole histórica, pues son las losas sepulcrales de otros tantos individuos, mujeres en su mayor parte, pertenecientes al círculo familiar de Muḥammad I, al de ᶜAbd Allāh y al de ᶜAbd al-Rahmān III antes de que éste se proclamase califa, y han sido halladas en lugar tal — dentro del área del llamado «Campo de la Verdad», en terrenos de la orilla izquierda del Guadalquivir, es decir, donde se alzó el célebre Arrabal Meridional *(al-Rabaḍ al-Qiblī)* de la Córdoba musulmana —, que es forzoso aceptarlas como partes integrantes de esos mausoleos de los Banū Marwān a los que alude el gran Ibn Ḥazm en su *Tawq al-ḥamāma* al relatar la deliciosa y conocidísima historieta de la esclava Jalwa y el poeta al-Ramādī [1]. Estos epitafios marwaníes se los reparten actualmente, a consecuencia del torpe proceder de sus descubridores, tres colecciones cordobesas — Museo Arqueológico Provincial, Colección Romero de Torres y Colección Rodríguez Mora —, e igual ocurre con una docena más de fragmentos epigráficos de idéntica procedencia, dispersión absurda que deja al descubierto el riesgo de disociar en la catalogación pedazos que, de hecho, pertenecen a una misma lápida y dificulta, por tanto, la labor de estudiar conjuntamente todo el grupo. Y como están en curso determinadas gestiones oficiales encaminadas a que este material quede reunido íntegramente en el Museo Arqueológico de aquella provincia, dejo hoy de ocuparme de esos otros fragmentos, alguno de los cuales sólo conozco a través de reproducciones fotográficas, con la esperanza de que pronto podré estudiarlos a fondo, porque el fruto de dichas gestiones no puede tardar y la pretendida reunión será un hecho que cubra el riesgo aludido.

[1] Cf., v. gr., la reciente traducción de García Gómez, *El collar de la paloma*, Madrid 1952, pp. 101 y 313.

1.

EPITAFIO DE UNA ŷĀRIYA DEL EMIR MUḤAMMAD I, 268 H. — Losa sepulcral de mármol, hallada, en enero de 1951, al hacer la explanación de tierras para erigir nuevos bloques de casas de la Barriada de la Sagrada Familia, el vasto grupo de viviendas de renta módica que se viene construyendo, bajo los auspicios del Obispado cordobés, en terrenos del Campo de la Verdad, allende el Guadalquivir. La losa está virtualmente completa, pues sólo presenta algunos deterioros muy ligeros que no dañan el campo epigráfico. Dimensiones: 0m 30 de ancho por 0m 51 de altura. Catorce líneas de escritura cúfica de traza simple y labra en resalte. — *Museo Arqueológico de Córdoba*, nº 11.355.

بسم الله الرحمن الرحيم | هذا قبر عقار ؟ جارية الأمير | محمّد بن
عبد الرحمن رحمها الله | كانت تشهد ألّا إله إلّا الله و|حده لا شريك له وأنّ
محمّد(sic) صلّى | الله عليه وسلّم عبده ورسوله وأنّ الله يبعث من في
القبور | على هذه الشهادة تو|توفّيت(sic) وعليها تبعث إن | شاء الله اللّهمّ
شفّع فيها | نبيّها توفّيت رحمها الله | [ليـ]لة الجمعة لستّة أيّام با|قية من صفر
سنة ثمان و|ستّين ومائتين

Basmala. *Este es el sepulcro de ᶜUqār?, ŷāriya del emir Muḥammad b. ᶜAbd al-Raḥmān — ¡Allāh tenga misericordia de ella! —. Confesaba: que no hay dios sino Allāh, único, sin compañero; que Mahoma — ¡Allāh le bendiga y lo salve! — es su siervo y su enviado, «y que Allāh resucitará a quien esté en los sepulcros»* [1]. *En esta confesión murió y en ella resucitará si Allāh quiere, ¡Oh Allāh, acoge la intercesión de su profeta en favor de ella! Murió — ¡Allāh se apiade de ella! — la vela del viernes a seis días por pasar de ṣafar del año doscientos se-*

1 Alusión al Qur'ān, XXII, 7.

senta y ocho (= noche del jueves 21 al viernes 22 septiembre 88 J. C.).

Lámina 21.

Nota: Esta concubina me es desconocida, y la lectura que doy de su nombre, ʿUqār, es puramente hipotética.

2.

FRAGMENTO DEL EPITAFIO DE OTRA ŶĀRIYA? DE MUḤAMMAD I. SÉPTIMA DÉCADA, SIGLO III H. — Angulo superior derecho de una losa sepulcral de mármol. Procede de la Barriada de la Sagrada Familia, donde se ha encontrado a mediados del presente año. Dimensiones: 0^m 18 de ancho por 0^m 29 de altura. Ocho líneas incompletas de escritura totalmente idéntica a la del epitafio anterior. — *Colección Romero de Torres.*

1 | بسم الله الـ[رحمن الرحيم] 2 | هذا قبر ك[ريمة ؟ جارية ؟ الأمير] 3 | محمد بن
4 | عبد [الرحمن رحمها ا]لله توفّيت من . . . ؟ 5 | . . . ؟ . . . [كانت
6 | تشهد] | ألّا إله إلّا الله و[حده لا شريك له] 7 | وأنّ محمّد(sic) عب[ده
8 | ورسو]له . . .

Basmala. *Este es el sepulcro de Karīma?, ŷāriya? del emir Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān — ¡Allāh tenga misericordia de ella! —. Murió de ... ? ... ? ... Confesaba: que no hay dios sino Allāh, único, sin compañero; que Mahoma es Su siervo y Su enviado...*

Lámina 22, *a*.

Notas: a) Resulta aventurado suplir el nombre de la difunta; sin embargo, el signo que seguía a su *kāf* inicial parece que fué un *rā'*, lo que hace pensar instintivamente en el apelativo كريمة, Karīma, de uso tan generalizado. *b)* Es indudable que las

tres primeras líneas de este epitafio eran exactamente iguales, en distribución y contenido, a las correspondientes del epitafio anterior, salvo en lo referente, claro está, al nombre de la finada, y por ello creo que es obligado admitir la condición de *ŷāriya* para esta supuesta Karīma. *c)* Soy incapaz de restituir satisfactoriamente las palabras que faltan en el texto desde توفّيت من hasta la *šahāda*. Incuestionablemente, la partícula من que sigue a توفّيت tiene en el contexto el significado de «a causa de», lo que no deja de ser una peculiaridad de este epitafio o, cuando menos, así la considero porque no conozco ningún otro en que se aluda a la dolencia causante del óbito. Y algo más adelante se identifica un resto seguro de nombre propio —[أمة] الرحمن؟ [عبد]— الرحمن؟—, que no hay modo de relacionar con la difunta como no sea admitiendo que ésta falleció, precisamente, al dar a luz a la persona que ostentó dicho nombre. ¿Murió, acaso, la tal Karīma en el instante mismo en que conseguía alcanzar la codiciada condición de *Umm Walad*? La comprobación de este extremo no dejaría de ser altamente interesante por la rareza que supone el hecho de que así se hiciera constar en el epitafio.

3.

FRAGMENTO DE EPITAFIO, 270 H. — Sector inferior de una losa sepulcral también de mármol que apareció en la Barriada de la Sagrada Familia hacia marzo o abril de este año. Dimensiones: 0^m 34 de ancho por 0^m 27 de altura. Cuatro líneas incompletas de cúfico florido labrado en resalte. — *Colección Rodríguez Mora.*

1 . . . توفّيت رضي الله 2 عنها . . . ا]لخميس لستّة 3 [عشر أيّام خ]لت
4 من رمضان [سنة سب]عين ومائتين

... Murió — ¡Allāh esté satisfecho de ella! — ... del jueves a dieci-

séis días pasados de ramaḍān del año doscientos setenta (= jueves 19 marzo 884 J. C.).

Lámina 22, *b*.

Notas: a) La existencia de خلت obliga a suplir عشر. *b)* El numeral que expresaba el año únicamente podía constar de decenas y centenas dado el corto espacio de lápida que falta, por lo que en principio hay que admitir que tal año tanto pudo ser el 270 ([سـ]عين ومائتين) como el 290 ([تسـ]عين ومائتين); mas el día 16 ramaḍān no pudo caer en jueves en este último año y sí en el primero, que es el que suplo.

4.

FRAGMENTO DE EPITAFIO, 277 H. — Sector inferior de otra losa sepulcral igualmente labrada en mármol, que se encontró en terrenos de la Barriada de la Sagrada Familia por el mes de abril del presente año. Dimensiones: 0^m 35 de ancho por 0^m 35 de altura. Cinco líneas de caracteres cúficos de tipo y talla igual a los de la lápida precedente. — *Colección Rodríguez Mora.*

1 . . . | . . . من ذي القعدة سنة | 2 سبع وسبعين | 3 ومائتين فرحم[ه
4 ا]لله ورحم من | 5 [د]عا له برحم[ة]

... de du-l-qaʿda del año doscientos setenta y siete (= 14 febrero a 15 marzo 891 J. C.) *¡Allāh se apiade de él y de quien pida perdón para él!*

Lámina 22, *c*.

Nota: Como se advertirá sin duda alguna, éste es el unico epitafio, entre los que hoy publico del grupo hallado en la Barriada de la Sagrada Familia, que pertenece a un varón. La fecha de su labra cae dentro ya del reinado de ʿAbd Allāh.

5.

FRAGMENTO DE EPITAFIO, 27 — H. — Parte del sector inferior de otra lápida sepulcral de mármol. Dimensiones: 0m 35 de ancho por 0m 32 de altura. Cinco líneas incompletas de escritura cúfica algo menos florida que las de los anteriores epitafios y labra en resalte. — *Museo Arqueológico de Córdoba*, nº 11.508.

1 | . . . | . . . محمّد عبد[ه 2 ورسوله | صلّ]ى الله عليه وسلّم [توفّيت 3 |
4 ر]حمها الله في ربيع الا . . . | . . . وسبعين [ومائتين 5 | فر]حم الله . . .

... Mahoma es Su siervo y Su enviado — ¡Allāh le bendiga y lo salve! — Murió — ¡Allāh tenga misericordia de ella! — en rabīᶜ... y setenta y doscientos. ¡Allāh perdone...

Lámina 23, *a*.

6.

FRAGMENTO DE EPITAFIO, FINALES SIGLO III H. — Trozo epigráfico que abarca parte de los sectores superior y medio de una hermosísima losa sepulcral de mármol, hallado en terrenos de la Barriada de la Sagrada Familia por los meses de marzo o abril del año en curso. Dimensiones: 0m 47 de ancho por 0m 54 de altura. Ocho líneas incompletas de escritura cúfica de traza simple y labra en resalte. — *Colección Rodríguez Mora.*

1 | [بسم الله الر]حمن الرحيم هذا قبر 2 | [. . . الأ]مير أعزّه الله عبد
3 الله | [بن محمّد رح]مه الله كانت تشهد ألّا 4 | [إله إلّا الله و]حده لا شريك

له وأنّ [5] [محمّدا عبد]ه ورسوله وأنّ الجنّة [6] [حقّ والنار] حقّ وأنّ الساعة
آتية لا [7] ريب فيها و]أنّ الله يبعث من في القبو[8]ر على هذه] الشهادة
حييت . . . .

Basmala. *Este es el sepulcro de... del emir — ¡glorifíquele Allāh! — ʿAbd Allāh b. Muḥammad — ¡Allāh tenga misericordia de él! — Confesaba (f): que no hay dios sino Allāh, unico, sin compañero; que Mahoma es Su siervo y Su enviado; que el Paraíso es verdad y el Fuego es verdad, y* Qurʾān, XXII, 7. *En esta confesión vivió (f)...*

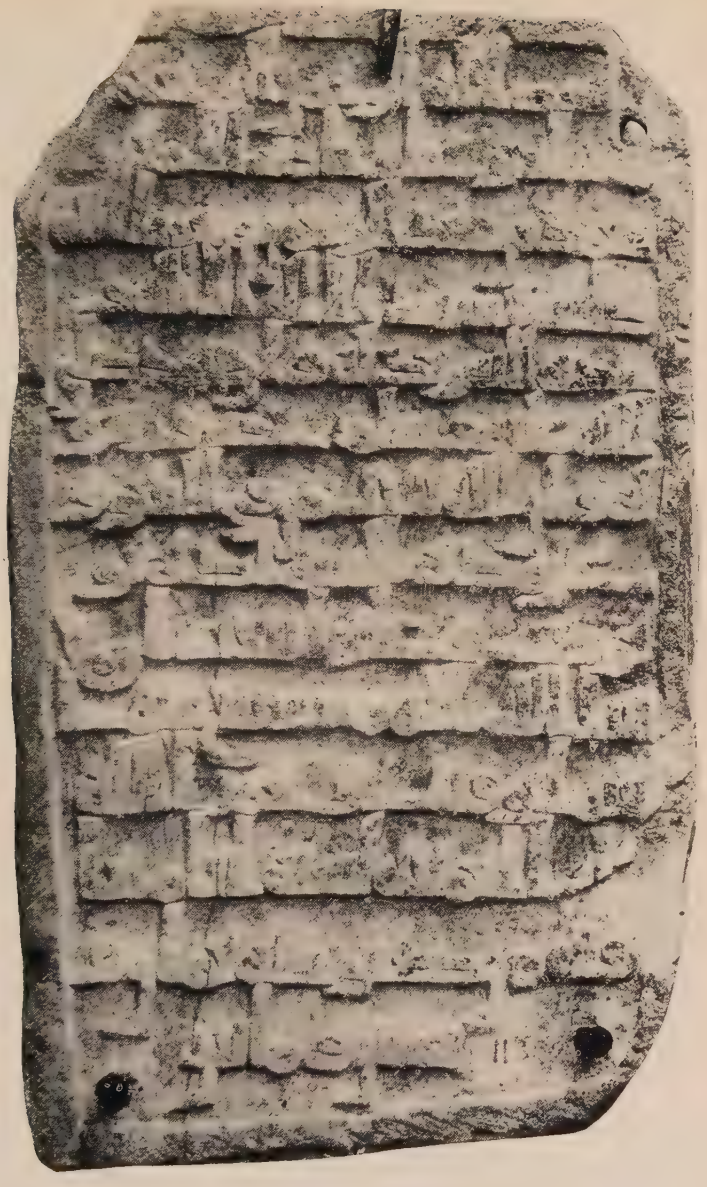
Lámina 23, *b*.

Notas: a) Indico con *(f)* la persona de los verbos *confesaba* y *vivió* con el fin de hacer resaltar que el epitafio pertenece a una mujer y no a un varón, como pudiera inferirse erróneamente de la sola lectura de la traducción. *b)* La letra empleada en este epitafio es bastante más avanzada que la de los precedentes, por lo que no dudo en clasificarla como labrada ya en los últimos años del siglo III H. *c)* Esta losa es de una riqueza inusitada, indicio, creo, de que la difunta gozaba de elevada condición social o tenía, cuando menos, gran ascendencia cerca del emir ʿAbd Allāh.

7.

FRAGMENTO DE EPITAFIO, 312 H. — Dos trozos disociados, que, al parecer, pertenecieron a una misma losa sepulcral. Fueron hallados, en los primeros meses del presente año, en la Barriada de la Sagrada Familia. Seis líneas (3 + 3) de cúfico simple. — *Museo Arqueológico de Córdoba*, nos 11.564 y 11.567.

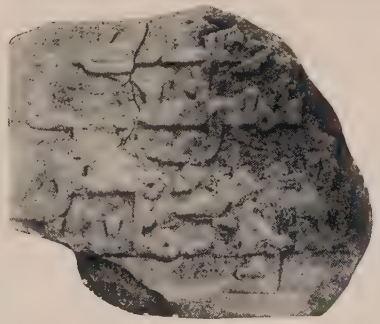
. . . [1] . . . وسلّم وأنّ الج[نّة حقّ والنار حقّ [2] وأنّ الساعة آتية] لا
ريب فيها [وأنّ الله يبعث من [3] في القبور على ه]ذه الش[هادة . . . [4] . . . توفّيت



Núm. 1. Año 268 H.

Lápida sepulcral hallada en Córdoba.

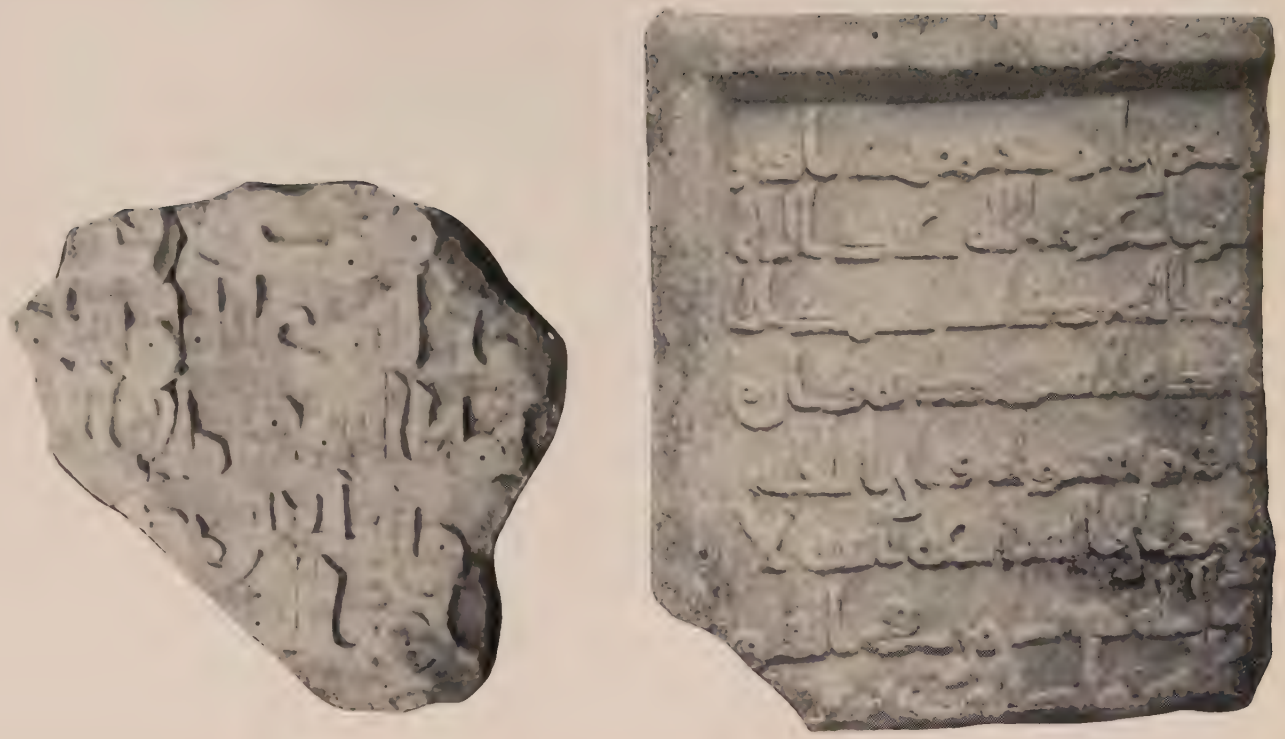
a) Núm. 2. Séptima década. Siglo III H.



b) Núm. 3. Año 270 H.

c) Núm. 4. Año 277 H.

Fragmentos de lápidas sepulcrales halladas en Córdoba.



a) Núm. 5. Año 27- H.

b) Núm. 6. Finales siglo III H.

Fragmentos de lápidas sepulcrales hallados en Córdoba.

a) y *b)* Núm. 7. Año 312 H.

c) Núm. 8. Ultimo cuarto siglo IV H.

Fragmentos de lápidas sepulcrales hallados en Córdoba.

ر]حمها الله ليلة . . . | 5 . . . من شهر ربيع . . . | 6 . . [سنة إ]ثنى عشر
وثلث [مائة . . .

... *(Confesaba:)* ... Taṣliya *(final); que el Paraíso es verdad y el Fuego es verdad, y* Qur'ān, XXII, 7. *En esta confesión ... Murió — ¡Allāh tenga misericordia de ella! — la vela ... de la luna de rabīᶜ ... del año trescientos doce* (= 7 junio a 4 agosto 924 J. C.).

Lámina 24, *a* y *b*.

Nota: Este epitafio, que fué labrado ya en los días de ᶜAbd al-Raḥmān III, completa por el momento el grupo de los que proceden de las tumbas de los Banū Marwān.

8.

FRAGMENTO DE EPITAFIO, ÚLTIMO CUARTO SIGLO IV H. — Trozo de lápida sepulcral labrada en piedra caliza. Se descubrió, hacia mayo de 1949, en la excavación para hacer una piscina en un patio interior de la casa nº 13 de la calle Rey Heredia — la antigua casa «del Duque», solariega de los Duques de Medinaceli —, propiedad hoy de don Enrique Merino Muro. Dimensiones: 0^m 24 de ancho por 0^m 32 de altura. Ocho líneas bastante borrosas de escritura cúfica de traza simple y labra en resalte muy descuidada. — *Colección Merino Muro.*

. . . | 1 . . . ه]ذا قبر عبد الل[د] | 2 ائم ابن أفلح الجعفري كا | 3 ن يشهد
أن لا إله إلّا الله | 4 وحده لا شريك له وأن محمد [1] | 5 عبده ورسوله توفّي
ليلة | 6 الجمعة بمدينة بطليوس ود | 7 فن بمدينة قرطبة في م[قبر] | 8 ة قريش
يوم الا . . .

... *Este es el sepulcro de ᶜAbd al-Dā'im ibn Aflaḥ al-Ŷaᶜfarī. Con-*

fesaba: que no hay Dios sino Allāh, único, sin compañero, y que Mahoma es Su siervo y Su enviado. Murió la vela del viernes en la ciudad de Badajoz y fué enterrado en la ciudad de Córdoba, en la maqbura *de Qurayš, el diurno del...*

Lámina 24, *c*.

Notas: a) La persona que figura en este epitafio me es desconocida en absoluto. Por su *nisba* — al-Ŷaᶜfarī —, pudiera haber sido un liberto de Ṣubḥ-Ŷaᶜfar, la concubina de al-Ḥakam II, que fué madre de Hišam II [1]. *b)* No es segura la localización de la *maqbura* de Qurayš, pues aunque muy bien pudo denominarse así el cementerio de ᶜĀmir al-Quraší que estaba a occidente de Córdoba, junto a la puerta del mismo nombre [2], no falta texto que la sitúe allende el río, en el Arrabal [3]. Sea de ello lo que fuere, es indudable que el lugar del hallazgo de la lápida se aviene muy mal con cualquiera de los dos emplazamientos que se proponen para el cementerio del que es originaria, por lo cual es obligado admitir que la lápida fué extraída de él, ya en época cristiana, y trasladada a la casa donde ha aparecido para aprovecharla como simple losa. — M. Ocaña Jiménez.

ORIGEN DE LAS DISPOSICIONES ARQUITECTÓNICAS DE LAS MEZQUITAS

Hay una abundante literatura sobre el origen de las formas arquitectónicas de las mezquitas. Recientemente se ha acrecentado con nuevas hipótesis de varios arqueólogos, divergentes casi todas ellas.

[1] Cf. E. Lévi-Provençal, *Historia de España dirigida por Ramón Menéndez Pidal*, IV, Madrid 1950, p. 447, n. 8.

[2] Cf. mi trabajo *Las puertas de la medina de Córdoba* (Al-Andalus, III [1935], p. 149).

[3] Cf. Ibn ᶜIḏārī, *al-Bayān al-Mugrib*, ed. Dozy, Leiden, 1848-1851, II, p. 175.

Sauvaget, ilustre arabista, profesor del Colegio de Francia, fallecido hace poco tiempo, a cuya sólida erudición acompañaban inteligencia aguda y fina sensibilidad, se ocupó incidentalmente de la procedencia de los oratorios islámicos en una monografía consagrada a la mezquita omeya de Medina, en la que estudia múltiples temas de historia artística y de liturgia en relación con ese edificio, detalladamente analizado [1].

Sostiene Sauvaget que, en las muchas teorías emitidas sobre el origen de la mezquita, tan sólo se ha atendido a su aspecto formal, olvidando relacionar la obra arquitectónica con su utilización, es decir, con las ceremonias para las que estaba destinada y a las que servía de escenario. Creswell fué uno de los que incurrió en ese olvido — dice Sauvaget —, en su monumental obra, desarticulando el conjunto arquitectónico del oratorio islámico, con un análisis tan profuso y fragmentado que acaba por borrar la idea de homogeneidad que suele presidir la concepción y ejecución de todo edificio.

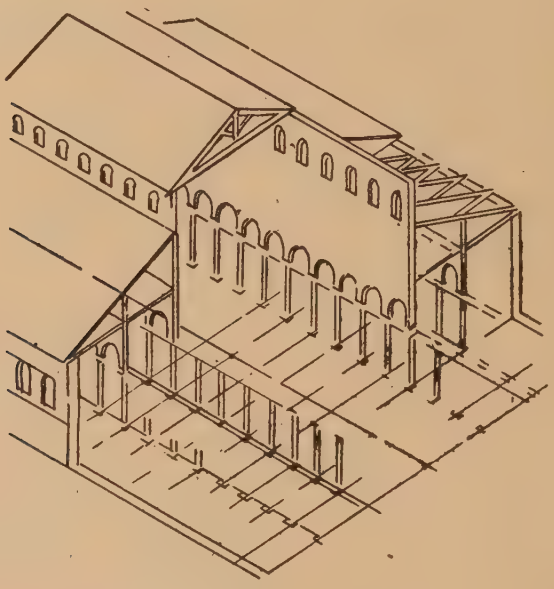
Para el malogrado arabista — la afirmación es indudable — el esquema de las mezquitas más antiguas responde a lo que acostumbramos llamar disposición basilical, es decir, un edificio o sala de planta rectangular, dividida en varias naves, más elevada generalmente la central que las restantes, lo que permitía abrir ventanas en la parte alta de sus muros. Una mezquita omeya es, exactamente, una basílica de esa forma precedida por un patio, con pórticos en torno de éste.

El arte omeya no empleó el plano basilical exclusivamente para los oratorios y Sauvaget describe y analiza una serie de aplicaciones del mismo a la sala principal de palacios, baños y castillos levantados por los monarcas de esa dinastía (Jirbat al-Minya, Mšatta, al-Mowaqqar, Quṣayr ʿAmra, Hammām al-Ṣaraj, Kharāné, al-Qastal y Ŷabal-Seis). Algo forzada resulta la inclusión entre las disposiciones basilicales de algunas de estas salas. En cambio, las dos de recepción desenterradas en Madīnat al-Zahrā', aunque posteriores tan seme-

1 *La mosquée omeyyade de Médine*, por Jean Sauvaget (Paris 1947), pp. 122-185.

jantes a la de Jirbat al-Minya, podían haberle servido para reforzar su tesis.

Después, pasa a estudiar Sauvaget, con ayuda de abundantes referencias, el ceremonial de audiencia cortesana. El califa se colocaba en el eje y al fondo del salón, frente a la entrada principal, recostado sobre un lecho junto al cual se quemaban

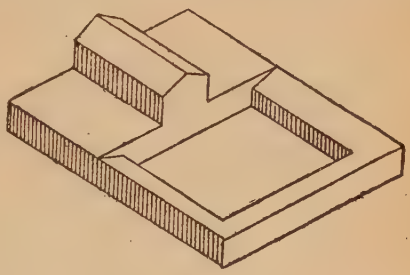


Esquema de una basílica latina cristiana de cinco naves.

perfumes en pequeños recipientes; delante había una cortina. En las recepciones solemnes, los asistentes situábanse en dos filas a lo largo de los muros laterales de la sala, dejando libre la parte central, reservada a los que iban a hablar al soberano: embajadores, comisiones, oradores y poetas. Pero esas salas de planta basilical no eran propiamente «de audiencia», en el sentido estricto de la palabra, sino «la pieza principal de la residencia del dueño de la casa», en la que estaba habitualmente y recibía las visitas, local el más importante de la vivienda de ca-

rácter privado; las habitaciones que flanqueaban la parte del fondo serían los dormitorios destinados al jefe de la familia.

Auxiliado por múltiples testimonios, afirma el arabista francés que en los primeros siglos del islam, la mezquita, más que un local de culto autónomo, era, sencillamente, un anejo del palacio del califa o del gobernador, destinado, según tradición procedente del mismo Mahoma, a todos los usos para los que resultaban impropias las viviendas de carácter privado. No es, pues, por el lado de la liturgia por el que habría que buscar la clave de la ordenación arquitectónica de la mezquita, sino a través de las instituciones gubernamentales o, mejor dicho, del ceremonial áulico.



Esquema del prototipo de la mezquita omeya, según Sauvaget.

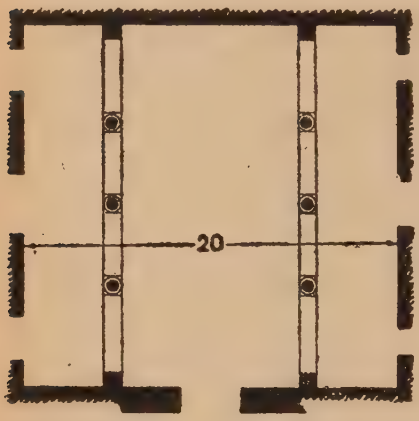
La disposición dada al fondo de la nave central de la mezquita explícala Sauvaget como un compromiso entre la de la sala de audiencia basilical y el uso fijado por la tradición del Profeta [1]. El patio con pórticos y el alminar de las mezquitas serían, a su vez, réplica monumental de ciertos rasgos del *masĵid* de Mahoma.

Respecto al *miḥrāb*, Sauvaget contradice a Pedersen y Creswell, para los que no es más que un ábside atrofiado de iglesia cristiana (el último ve su inspiración en los de las coptas), y opina que se trata de una réplica reducida del ábside terminal de las salas de audiencia palatinas, elemento común al palacio y a la mezquita [2].

1 En la mayoría de los ejemplos aducidos por Sauvaget no hay nicho en el fondo de la nave central de las salas; aunque no tienen disposición basilical y son más tardíos, nichos se encuentran en varias salas de la Qal'a de los Banū Ḥammād y en las principales de la Cuba y de la Ziza de Palermo.

2 Johs. Pedersen y E. Díez, en las palabras *masdjid* y *minbar* de la *Encyclopédie de l'Islam*, t. III (Leiden, Paris 1936), pp. 396-397 y 567-569; *Early*

También frente a Creswell, que ve en el púlpito de las iglesias coptas el origen del almimbar, para el autor de la monografía de la mezquita de Medina éste no es más que el trono del jefe político de la comunidad. Y asimila la *maqṣūra* a la cortina tendida delante del nicho del fondo de la sala de audiencia, que separa al soberano y sus íntimos del resto de los asistentes, creyendo, contra el parecer tradicional, que servía más para realzar la majestad y el prestigio del jefe que como garantía de su seguridad. La *maqṣūra*, a su vez, puede asimilarse al cancel *(cancellum)* de las antiguas iglesias cristianas que separaba el presbiterio, y a veces una parte de la nave central, del resto del templo.



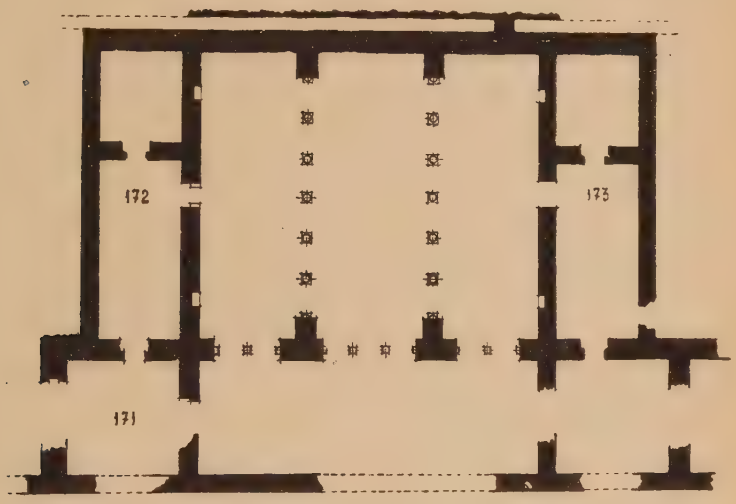
Ǧirbat al-Minya (Siria).—Sala de recepción.

En suma, entre el ceremonial de la audiencia y el de la *juṭba* establece Sauvaget un perfecto paralelismo; las diferencias entre los locales en que ambas ceremonias se celebraban, cree que tienen escasa importancia, de no obstinarse en considerar tan sólo su aspecto formal. Mezquita y sala de audiencia no son más que variaciones de un tipo único de planta, obligado al ser iguales las ceremonias celebradas en ambos lugares.

El problema de los orígenes arquitectónicos de la mezquita se plantea así sobre nuevos datos, al estar indisolublemente unido al de filiación de la sala de audiencia basilical. Su solución ha de buscarse, no como se ha hecho hasta ahora, por el lado de la arquitectura religiosa, sino por el de la palatina y el ceremonial áulico de épocas anteriores.

Muslim Architecture, por K. A. C. Creswell, primera parte (Oxford 1932), pp. 98-99.

Para demostrar su teoría, Sauvaget enumera y describe las salas de audiencia basilicales anteriores al islam, cuyo tipo monumental, muy difundido, cree precedente de las mezquitas y castillos omeyas: salas de audiencia romanas, bizantinas, sasánidas y etiópicas; iglesias (la mezquita, dice, no puede derivar del templo cristiano; las semejanzas entre sus esquemas arquitectónicos se explican por proceder ambos de un prototipo común, la sala de audiencia palatina de plano basilical, cuyo ceremonial influyó



Madīnat al-Zahrā'. — Planta del gran salón de ʿAbd al-Raḥmān III.

en el litúrgico de la iglesia); sinagogas (su disposición basilical no es consecuencia de la de las iglesias cristianas, pues hay algunas que la tienen, anteriores a éstas), y basílicas helenísticas.

Al resumir su tesis, afirma Sauvaget que la basílica civil o judicial romana, bajo sus diferentes aspectos, tuvo su origen en disposiciones de los palacios helenísticos, sencillo desarrollo, a su vez, del plano de la vivienda. Y fué la sala de audiencia palatina, elaborada por la arquitectura romana a base de ese prototipo oriental, el modelo común de la iglesia, de la sinagoga, del palacio musulmán y de la mezquita. Esta última es un compro-

miso entre el plano y disposición de la casa del Profeta y la fórmula antigua de la sala de audiencia basilical, compromiso que dió a su vez origen a las diversas disposiciones de mezquitas creadas por el islam.

De haber recordado Sauvaget la definición de las basílicas que da San Isidoro, no hubiera dejado de citarla en refuerzo de su tesis: «Basílicas: así se llamaban antiguamente los palacios de los reyes, del griego *basileus* (rey), y, por lo tanto, basílicas son habitaciones regias. Hoy los templos divinos se llaman así, basílicas, porque en ellos se ofrecen cultos y sacrificios a Dios, Rey de Reyes» [1].

Un tipo de edificio que satisfaga nuevas necesidades se forma, sin duda, atendiendo a éstas, pero a base de formas arquitectónicas y artísticas preexistentes. La dosis en que ambos factores entran para engendrar el nuevo modelo arquitectónico, puede ser muy variable. Sauvaget da, a mi juicio, una importancia preponderante y excesiva a los primeros, acumulando textos con extraordinaria erudición y sutileza, de dudosa interpretación bastantes de ellos. También es discutible la disposición basilical de varios de los ejemplos que cita. El problema, como casi todos los de filiación, es complejo. Su estudio requiere examinarlo desde muy diversos puntos de vista. Uno de los hasta ahora más desatendidos es el tratado con tanta ingeniosa erudición en la monografía comentada, importante contribución a su estudio. Prematuro parece querer sacar consecuencias definitivas de un examen parcial.

* * *

La sala de estructura basilical, dividida en varias naves por columnas, a veces más elevada la central, era disposición vulgarísima en la arquitectura romana, empleada para muy distintos usos, entre ellos para basílicas civiles, muy abundantes y exten-

[1] San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, lib. XV, cap. V.

didas por todo el Imperio, y salas de recepción de palacios. Al prestarse a construir vastas salas, bien iluminadas, en las que cupieran gran número de gentes, sirvió de modelo para la edificación de iglesias, sinagogas y mezquitas.

La reiterada afirmación de Sauvaget de que la basílica cristiana no deriva de la civil romana, y de disposiciones arquitectónicas análogas, parece una de las menos fundamentadas de su estudio, que le llevan hasta a afirmar caprichosamente (p. 173) que «la introducción repentina de la basílica en la arquitectura religiosa cristiana se debió a iniciativa de Constantino, dictada por su cambio de actitud respecto a la Iglesia cristiana». Supone, pues, que la voluntad de un hombre bastó para crear e imponer por todo el imperio romano una fórmula arquitectónica. Como se ha dicho antes, en el momento en que las comunidades cristianas pudieron construir iglesias, lo que hicieron fué adaptar a sus necesidades litúrgicas el tipo de grandes salas hipóstilas de reunión, vulgar en la arquitectura contemporánea, que llamamos basilical. Hoy sabemos que en muy diversos y lejanos lugares basílicas civiles se convirtieron en iglesias en los primeros tiempos: en Argelia (Madaura, Tipasa), en Túnez (Thibari), en Trípoli (Sabratha, Leptis Magna). La palabra «basílica» era en la antigüedad de índole genérica y designaba una sala noble y espaciosa, sin determinación de destino ni forma [1], y así lo confirma aún, en el siglo VII, la definición de San Isidoro. Posteriormente se restringió la significación, reduciéndola al caso particular de edificio rectangular, dividido por columnas en varias naves.

Inspirada, en gran parte, la religión islámica en las cristiana e israelita, es lógico pensar que sus templos también procedan de los de ambas: Creswell, como se dijo, vió grandes semejanzas entre las iglesias coptas y las mezquitas, pero el hallazgo de la sinagoga de Dura-Europos hace pensar más bien, según Lambert, en su derivación de templos israelitas [2].

1 Gustavo Giovannoni, en *Atti del IV Congresso Internazionale de Archeologia Cristiana*, v. I (Roma 1940), pp. 128-129.

2 Elie Lambert, *La synagogue de Doura-Europos et les origines de la mosquée*

Dura-Europos, ciudad a orillas del Tigris, fué destruída en el año 256 de J. C. tras su asedio. En excavaciones realizadas hace veinte años por la Universidad de Yale, aparecieron bajo tierra los restos de un templo judío, con rica decoración pintada, en gran parte intacta. Reconstruyóse sobre el emplazamiento de otro anterior, consagrándose en 244 según dicen dos inscripciones conservadas, griega una, aramea la otra. Era un edificio de dimensiones reducidas, unido a diversos anejos: alberguería, escuela, letrinas, etc. Constaba de dos partes: un patio descubierto, rodeado de pórticos de columnas en tres de sus lados, y una sala de oración, comunicada con el patio por dos puertas, una principal, en el eje, y otra secundaria, en el ángulo sudoeste de aquél. El conjunto formaba en planta un rectángulo más largo que ancho, subdividido en dos partes igualmente rectangulares, de mayor anchura que longitud ambas.

El patio tenía algo más de 10 metros por 13 y se ingresaba a él por una puerta, abierta en un muro sin pórtico. Dos laterales, uno a cada lado, apeados en una sola columna, flanqueaban los costados del patio, a sur y norte. Y otro pórtico grande, sobre cuatro columnas, extendíase de frente, precediendo a la sala de oración.

Esta medía 13,65 metros de ancho por 7,68 de largo y alrededor de 6 de altura, sin ninguna división interior. En el centro de su muro de fondo, orientado hacia oeste, había un nicho profundo, terminado en semicírculo y cubierto con una concha, señalando la dirección de Jerusalén. Contenía el armario en el que se guardaba el Libro de la Ley, objeto esencial del mobiliario litúrgico israelita. Su arco de ingreso estaba flanqueado por una columna a cada lado. Próxima, y a la derecha, una escalera de cuatro peldaños permitía subir a un quinto, más elevado, asiento del arquisynagogos, o presidente de la comunidad. Poyos escalonados, arrimados a los muros, servían de asiento a los fieles. Las mujeres, separadas de los hombres, entraban por la puerta pequeña.

(*Semitica*, III, Paris 1950, pp. 67-72). Marcel Aubert, *Les fouilles de Doura-Europos* (*Bulletin Monumental*, Paris 1934, p. 405), ha escrito que el nicho de esta sinagoga parecía ser el origen del *miḥrāb* de las mezquitas islámicas.

Las disposiciones de esta sinagoga son semejantes a las que unos siglos más tarde tendrán numerosas mezquitas musulmanas: en algunas de las más antiguas omeyas de Siria, la sala de oración, como en el oratorio judaico, no está dividida en naves por columnas. El nicho abierto en el muro de fondo, flanqueado generalmente por columnas, pasará a ser el *miḥrāb* de orientación, y la cátedra del arquisynagogo el almimbar de las mezquitas. Estas tendrán también patio precediendo a la sala de oración.

A pesar de tan grandes coincidencias, Lambert cree que no se puede afirmar que la mezquita derive completa y únicamente de la sinagoga judía. Algunas de las semejanzas registradas son comunes también a las iglesias cristianas contemporáneas.

En gran número de éstas un patio o *atrium* precedía la fachada occidental del templo. La división interior en naves paralelas de muchas mezquitas, separadas por filas de columnas, puede compararse con la análoga de abundantes templos de plano basilical.

El nicho excavado en el muro de fondo, de gran importancia, tanto en la sinagoga de Dura-Europos como en las antiguas hipóstilas de Khan Irbid en Galilea o la de Ḥammām Lif en Túnez, existía también, además de en los templos de la India y en los santuarios premusulmanes de Arabia, en muchas iglesias del Oriente próximo y muy particularmente en las coptas *(haykal)*. Al reconstruir en 705 la mezquita de Medina, el gobernador ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz empleó por primera vez el *miḥrāb* en forma de nicho.

El almimbar tiene también antecedentes en las iglesias cristianas. El señor Georges Marçais le compara a las *cathedrae gradatae* coptas y bizantinas, como las que había en el monasterio de Apa Jeremías o en Santa Sofía de Constantinopla. La de Torcello en Italia, en parte conservada, ofrecía, con sus múltiples peldaños entre dos muros en rampa, gran semejanza con el más antiguo almimbar existente, el de la mezquita mayor de Qayrawān [1].

[1] Georges Marçais, *L'Eglise et la Mosquée*, apud *L'Islam et l'Occident, Cahiers du Sud*, 1947, pp. 174-184. Cito este trabajo, que desconozco, según las re-

Termina Lambert afirmando lo aventurado que es suponer derivada la mezquita exclusivamente de cualquier edificio religioso o civil de los que se levantaban en el Oriente próximo en la época en la que se formó el islam. Pero no se puede prescindir de las semejanzas que los primeros monumentos del nuevo culto tenían con unos y otros.

Conviene no olvidar, para el estudio de los orígenes de la mezquita, las relaciones que la unían a las sinagogas y a las iglesias. Se verá así que en los tiempos inmediatamente posteriores a la Héjira hubo un parentesco singular entre los edificios del culto de las tres religiones «de las gentes del Libro».

* * *

Hace años que el profesor Ahmad Fikry negó el origen basilical del plano de las mezquitas; el *miḥrāb* afirmaba ser una innovación espontánea en el islam [1]. Sus teorías no fueron acogidas favorablemente por los historiadores del arte musulmán, la mayoría de los cuales propugnan la filiación basilical de las mezquitas.

En una comunicación presentada al XVI Congreso Internacional de Historia del Arte, celebrado en Lisboa en 1949, Fikry insiste en su hipótesis [2]. Después de condenar el método empleado por Creswell para fijar los orígenes de la Qubbat al-Ṣajra (concluye diciendo que el 22 por ciento son romanos, en igual proporción bizantinos y el 55 sirios), afirma que el muro de la *qibla* es el elemento esencial de toda mezquita, y el *miḥrāb* tan

ferencias del artículo de Lambert. Tampoco he logrado leer el artículo *Origins of the Mosque*, de C. Saardo, publicado primero en *Terre d'Islam*, septiembre 1937, y después en *The Moslem World*, XXVIII, 1938.

[1] Ahmad Fikry, *Nouvelles recherches sur la grande mosquée de Kairouan* (Paris 1934), p. 62.

[2] Notas, *El XVI Congreso Internacional de Historia del Arte (Revista de Ideas Estéticas*, VII, Madrid 1949, pp. 296-297).

sólo complementario, que no es forzoso esté colocado en su centro. En las mezquitas no es de rigor la existencia de una nave central que conduzca al *miḥrāb*, por lo que éste — afirma el profesor egipcio — no corresponde al ábside de las basílicas cristianas, ni procede de él. El plano en T de algunos oratorios islámicos responde al deseo de elevar cúpulas en una nave, que puede o no ser la central, lo que, según Fikry, destruye el argumento que se quiere deducir de la pretendida semejanza entre algunas basílicas cristianas y varias mezquitas.

Como conclusión, afirma el señor Fikry ser el plano de la mezquita una ordenación arquitectónica original, surgida en el medio espiritual del islam y de las condiciones geográficas de los países en que primero se desarrolló. Las analogías que se han creído encontrar con los templos cristianos son fragmentarias, tan sólo se dan en casos aislados y carecen de trascendencia general.

No creo que esta teoría, más influída por la sensibilidad religiosa islámica que fundada en análisis de historia artística, logre muchos adeptos. Ni el cristianismo, ni el islam, ni ningún otro movimiento humano, de cualquier índole que sea, crearon de la nada las formas arquitectónicas destinadas a satisfacer sus necesidades. Nuevas ideas y concepciones suelen encerrarse en sus comienzos en odres viejos. Si son fecundas, sólo más tarde crearán recipientes propios, en los que aparecerá siempre, por originales que sean, más o menos transformada, la huella de los de antaño. — L. T. B.

UNA DESCRIPCIÓN DESCONOCIDA DEL ALMINAR DE LA MEZQUITA DE CÓRDOBA

Se ha publicado recientemente una nueva edición de los dos primeros volúmenes del *Bayān*, a base de un manuscrito distinto del que utilizó Dozy en la anterior. El párrafo siguiente de aquélla (*Bayān*, ed. Colin y Lévi-Provençal, Leiden 1951, t. II, p. 228) no figura en la del arabista holandés; su lugar sería en

la línea 4, p. 244 del tomo II (línea 25, p. 377 de la trad. Fagnan):

«Al-Nāṣir dió órdenes para la construcción del gran alminar el año 340, y se empezó a construir. Es el alminar famoso al que ninguno se equipara. El que llamó para construirlo fué... [laguna]... nuevo en el antiguo, que fué demolido hasta los cimientos... [laguna]... Se construyó con sillares traídos a toda prisa. Reunió para ese alminar... [laguna]..., y resultó de factura admirable. El primero no tenía más que una sola escalera; pero en éste puso dos, de construcción separada, pues los que subían por una y otra no se encontraban sino arriba. Cada escalera tenía 107 escalones y 80 codos raššāsíes de largo hasta el sitio en que se paraba el almuédano. En lo más alto del alminar había tres granadas, cuyo brillo ofuscaba a los que miraban y cuyo esplendor cegaba los ojos: la primera fundida de oro; la de en medio de plata, y la tercera de oro. Encima había una azucena hexagonal de oro puro, y encima de la azucena una granada pequeña de oro, más la punta del mástil, con la fecha escrita en oro. El peso de cada una de las tres granadas mencionadas era de un quintal o poco menos, y su circunferencia de tres codos y medio. Se acabó la construcción del alminar en ŷumādà I, o sea que duró trece meses.»

«Hizo al-Nāṣir en la Mezquita mayor de Córdoba su ampliación famosa, *contigua a la que después hizo su hijo al-Ḥakam*. En ella estaba la gran bóveda ante la cual se ponían los almuédanos en fila, los viernes, para hacer la llamada a la oración, y era construcción maravillosa.»

El primer párrafo falta por completo en la edición Dozy; figura en ella el segundo, pero sin las palabras subrayadas. — E. G. G.

BOTELLA DE CERÁMICA HISPANOMUSULMANA CON REPRESENTACIONES HUMANAS

Al realizar obras en septiembre de 1950 para el nuevo alcantarillado de la calle de Alfonso X el Sabio, en Córdoba, enclavada en el barrio morisco llamado de las Ollerías, uno de los obreros que trabajaban en esas obras encontró la botellita de barro descrita a continuación. Ha ido a parar al Museo Arqueológico de Córdoba, en el que figura con el nº 11.282 de su inventario.

La calle citada, lugar del hallazgo, está al pie del convento de San Cayetano, edificado en un altozano rodeado de huertas y junto a un arroyo, desaparecido al urbanizar modernamente estos lugares, abundantes en ruinas de hornos alfareros.

La botellita tiene 23 centímetros de altura y cuello alargado, ligeramente troncocónico, que surge sobre una parte inferior panzuda, cuyo diámetro máximo es de 33 centímetros. El barro de que está hecha es rojo claro, como el de la cerámica de Madīnat al-Zahrā'. Sobre la engalba se pintaron decoraciones en la panza y en el cuello, separadas por anillos, también pintados, con trazos no muy correctos, de color negro o parduzco, de óxido de manganeso. Después, se extendió por la superficie un baño traslúcido, de galena, de color verdoso.

En la panza hay representados hasta seis personajes. La figura principal parece estar sentada; es un hombre, con la cara de perfil, nariz prominente y barbilla en punta, tocado con gorro o turbante. Este cubre las cabezas de dos figuras, también masculinas, situadas detrás y que llevan en las manos bastones o lanzas. Delante del personaje sedente hay un hombre de espaldas, destocado, sonando un gran cuerno; otro más allá, con la cabellera al aire, le da frente y entre ambos se distingue una figura, al parecer de un animal, tal vez una cabra. A continuación, medio borrada, se entrevé otra figura pequeña con los brazos extendidos hacia adelante, a la que sigue una humana, tal vez femenina — no lleva barba — con zaragüelles y un objeto largo, como un palo, en cada mano.

Durante los siglos en los que esta botella ha estado bajo tierra la humedad hizo desaparecer partes del vidriado, de la engalba y del dibujo, lo que unido a lo incorrecto del último, dificulta la interpretación de los seres representados y de la escena de la que son actores, juglaresca tal vez.

Don Manuel Gómez-Moreno ha señalado, a propósito de las cerámicas de Madīnat al-Zahrā' y de Elvira, con las que hermana la pieza descrita, la inspiración de sus decoraciones en la vajilla ᶜabbāsí, pero con un sentido de occidentalismo naturalista en la representación de figuras humanas y animales, a despecho de su pobreza técnica [1].

Se conocían fragmentos del mismo tipo con representaciones humanas, pero no una pieza en la que aparecieran varios personajes formando una escena. De aquí su importancia. — *Samuel de los Santos.*

NUEVAS PERSPECTIVAS SOBRE EL ARTE DE AL-ANDALUS BAJO EL DOMINIO ALMORÁVIDE

La existencia del imperio almorávide y su dominación sobre al-Andalus — la España islámica — apenas excedieron de medio siglo. Un adolescente sevillano pudo contemplar desde la ribera del Guadalquivir, en un amanecer de raŷab del año 484 = septiembre 1091, el embarque del destronado al-Muᶜtamid, camino de su destierro de Āgmāt, en el Atlas, donde murió, y asistir, anciano ya, a la conquista de la ciudad andaluza, en šaᶜbān 541 = enero 1147, por los almohades.

A consecuencia de nuestra preocupación didáctica, subdividimos los relatos de la ininterrumpida corriente histórica, fragmentándolos entre diques para su más fácil estudio. Desfigúrase así la justa visión de la fluencia de la vida del pasado, al establecer lindes y fronteras artificiales donde no hay soluciones de con-

[1] Manuel Gómez-Moreno, *El arte árabe español hasta los almohades, Arte mozárabe*, «Ars Hispaniae», t. III (Madrid 1951), pp. 311-313.

Córdoba. — Museo Arqueológico. Botella califal de barro vidriado.

Córdoba. — Museo Arqueológico. Botella califal de barro vidriado.

tinuidad y las transformaciones son tan lentas, que desafían todo intento de encerrarlas dentro de fechas precisas.

El efímero período de la dominación almorávide, durante el cual al-Andalus fué provincia del reino africano, empotrado entre la época de los reinos de taifas y la de dominio almohade, queda políticamente bien definido y limitado. Pero, en cuanto abandonamos el campo preciso de batallas, reinados y otros hechos de cronología fija, en busca de actividades cotidianas y permanentes, la corriente de éstas desborda de todo límite que intente establecerse. Si, sugestionados por esas cómodas divisiones, que nuestra inercia mental está pronta siempre a admitir, las aplicamos, por ejemplo, a las manifestaciones artísticas, será grande el riesgo de falsear la historia del proceso de su desarrollo. La desaparición de obras de arte también contribuye en no pequeña proporción a que tomemos por fosos profundos lagunas aparentes, tan sólo reales en nuestro conocimiento. Tratar de colmarlas mediante hipótesis es labor útil, si se presentan como tales, mientras resulta infecundo aceptar por verdades inconcusas las que hoy así nos lo parecen, aunque las avalen prestigiosas autoridades científicas.

Al historiar el arte del imperio almorávide, según se acostumbra, independientemente del de los reinos de taifas y del almohade, encerramos una actividad humana de fluir continuo, en transformación incesante, como es la artística, dentro de los estrechos límites de un breve período de historia política, ayudados para ello por nuestro escaso conocimiento del arte hispanomusulmán en la primera mitad del siglo XII. No se conserva, en efecto, en la Península, resto alguno de mezquita construída bajo el dominio almorávide; son muy escasos los de edificios civiles, y apenas abundan más las fortalezas levantadas en tan corto período.

A juzgar por la carencia de monumentos, diríase que la España musulmana atravesó durante esos 50 años largos por un período de impotencia artística, consecuencia casi siempre de profunda crisis social y económica.

Dozy, atento sobre todo a hechos religiosos y sociales, como son la libertad de pensamiento y conducta que reinaba en las

pequeñas cortes de los reyezuelos españoles del siglo XI, y la intolerancia almorávide, unida a la rudeza de los guerreros africanos, invasores de un país como al-Andalus, de vieja y floreciente cultura, tomó partido contra los últimos, acusándolos de haber ahogado o, por lo menos, detenido, el desarrollo de la civilización del islam español. Codera impugnó, indignado, hace años, la opinión del sabio arabista holandés, y García Gómez ha señalado en fecha reciente lo que hay de cierto y de falso, en relación sobre todo con el desarrollo literario en la Sevilla sometida a los beréberes del desierto africano, en ambas posiciones antagónicas, visiones parciales desde distintas vertientes [1].

Los almorávides, es decir, la clase directora y gobernante, con la cual colaboraron pronto los andaluces, y los guerreros invasores [2], no arrasaron la civilización hispanomusulmana. El reinado de ʿAlī b. Yūsuf (500 = 1106 – 537 = 1143), hijo de una esclava cristiana, comenzó por un largo período próspero y fecundo.

La floreciente economía de al-Andalus no parece haber sufrido colapso alguno durante la dominación africana, como prueban, entre otros testimonios, la conocida obra del Idrīsī y dos tratados de *ḥisba*, es decir, de policía urbana, redactados en Sevilla y Málaga, respectivamente, en la primera mitad del siglo XII. Sagazmente ha señalado Lévi-Provençal la escasa alteración de la vida económica en la España musulmana durante la época almorávide por las vicisitudes políticas de que las ciudades eran teatro [3].

[1] *Un eclipse de la poesía en Sevilla, La época almorávide*, por Emilio García Gómez (Madrid 1945), pp. 22-26.

[2] «Los más destacados sabios españoles en todas las materias, se concentraron alrededor del Príncipe de los musulmanes, cuya corte semejaba la de los ʿabbāsíes en sus comienzos, y este príncipe (Yūsuf ibn Tāšufīn) y su hijo (Alī ibn Yūsuf) estaban rodeados de abundantes secretarios y literatos, como ningún otro siglo conoció» (*Al-Marrāḳušī*, p. 115 del texto árabe de la seg. edic. Dozy, [Leiden 1881] y p. 138 de la trad. Fagnan [Argel 1893]).

[3] E. Lévi-Provençal, *Les Villes et les institutions urbaines en Occident musulman au moyen-âge*, I (Conferencias pronunciadas en la Real Academia de la Historia de Madrid en 1950). «Las rivalidades entre reinos, el tumulto heroico que constituye la trama sobre la que está tejida la historia islámica, no detuvieron

Visión extraordinariamente optimista de la España almorávide se deduce de la obra geográfica del Idrīsī, escrita, a lo menos una parte de ella, entre el año 542 = 1147, en el que Alfonso VII se adueñó de Almería, y 549 = 1154, es decir, cuando los almohades empezaban a infiltrarse en al-Andalus. Describe éste el geógrafo ceutí como rico en minas y productos agrícolas, abundante en ganado y pesquerías, con un gran desarrollo mercantil e industrial, comerciando y exportando sus productos al Magrib, Alejandría, Siria, el ʿIrāq y hasta la India.

Sevilla y Málaga, a juzgar por los dos tratados aludidos de *ḥisba*, eran ciudades populosas, pletóricas de vida, disfrutando de intensa actividad comercial e industrial [1], lo mismo que Almería, el gran puerto almorávide, según la descripción del Idrīsī y otros testimonios, entre ellos el centenar subsistente de lápidas sepulcrales de mármol de sus cementerios, casi todas de la primera mitad del siglo XII.

Artísticamente, la aportación al rico acervo andaluz de los nómadas del desierto fué nula o insignificante. Capital es, en cambio, el hecho de la difusión del arte hispanomusulmán, es decir, del de los taifas, por el norte de África, por los dominios almorávides del otro lado del Estrecho de Gibraltar. Terrasse, uno de los primeros en rehabilitar la civilización y el arte bajo el dominio almorávide, ha escrito que, en la paz y el orden que reinaron entonces, España y el Magrib estuvieron, por vez primera, íntimamente unidos y Andalucía se convirtió en la educadora de África; el arte hispanomusulmán reinó desde ese momento en las ciudades de Marruecos: el almorávide es en Berbe-

el tráfico de vituallas, la difusión de las modas ni el cambio de ideas. Independientemente de las fronteras militares, los comerciantes continuaron concurriendo a los zocos; los devotos, dirigiéndose a los santuarios; los estudiantes, encaminándose a los cursos de los maestros más famosos. Ni aun las grandes distancias fueron forzosamente obstáculo a la comunicación». *(L'art de l'Islam,* por Georges Marçais [Paris 1946], p. 17).

[1] E. Lévi-Provençal y Emilio García Gómez, *Sevilla a comienzos del siglo XII, El tratado de Ibn ʿAbdūn* (Madrid 1948); G. S. Colin y E. Lévi-Provençal, *Un manuel hispanique de ḥisba, Traité de Abū ʿAbd Allāh Muḥammad as-Saqaṭī sur la surveillance des corporations et la repression des fraudes en Espagne,* I, texto árabe (Paris 1931).

ría un arte de importación, un arte andaluz en tierra africana [1]. Más tarde, petrificóse en ellas al extinguirse en la Península ibérica. Una vez más se repitió en la Historia el hecho del dominio cultural de un pueblo derrotado sobre su conquistador, señalado por Horacio para Grecia y Roma:

Graecia capta ferum victorem cepit et artes
Intulit agresti Latio.

Hablar de un arte de la España almorávide parece, pues, excesivo, puesto que el dominio político no alteró la marcha del de al-Andalus, ni los principios religiosos y de gobierno de los beréberes afectaron su natural evolución, contra lo ocurrido probablemente bajo la posterior dominación almohade [2]. Al de esa época sería más justo llamarlo, si se le quiere diferenciar del de la precedente, arte de al-Andalus bajo la dominación almorávide, sin separarlo del de los reinos de taifas. Entre ambos no hay solución de continuidad, y el primero fué consecuencia inmediata y directa de la evolución del último.

Estudios, investigaciones y excavaciones recientes permiten conocer hoy mejor que hace unos años el arte bajo los almorávides. Confírmase lo dicho por Terrasse en 1932: «poco a poco los monumentos del gran imperio beréber se identifican y reconocen, y a cada hallazgo la importancia artística de este breve período aparece mayor» [3].

Apenas iniciada la labor investigadora, dentro de poco tiempo, el arte tan mal conocido de la primera mitad del siglo XII, período próspero y fecundo en el que España «recobró en la paz su alegría de vivir y su empeño de brillar, en todos los terrenos,

[1] Henri Terrasse, *L'art hispano-mauresque des origines au XIIIe siècle* (Paris 1932), pp. 223 y 244. El mismo autor ha insistido recientemente en el papel educador de la civilización hispanomusulmana, introducida en Berbería en la época almorávide, en su excelente *Histoire du Maroc*, I (Casablanca 1949), pp. 179, 248-252 y 259-260.

[2] *Arte almohade, arte nazarí, arte mudéjar*, por Leopoldo Torres Balbás, «Ars Hispaniae», vol. IV (Madrid 1949), pp. 13-14 y 57.

[3] Terrasse, *L'art hispano-mauresque*, p. 223.

a los ojos del mundo musulmán» [1], destacará con líneas más precisas, pregonando el espíritu creador de la Andalucía islámica.

En las páginas siguientes se verá cómo varias obras, atribuídas hasta ahora a las épocas fronteras de la almorávide, pertenecen realmente a ésta. El error es bien explicable, pues el cambio político, como se dijo, no afectó a artistas y artesanos. Albañiles, carpinteros, alcalleres, tejedores, tiraceros, armeros, curtidores, orfebres, yeseros, prosiguieron su labor cotidiana. Los nuevos señores africanos vivieron muy a gusto en los palacios, de espléndida apariencia, construídos por los andaluces, oraron en las mezquitas que éstos edificaban y sustituyeron sus toscas vestiduras de nómadas con ropas tejidas por ellos.

ʿAbd al-Wāḥid al-Marrākušī, contemporáneo y familiar de los últimos monarcas almohades, en su *Muʿŷib*, escrito en 621 = 1224, refiere una anécdota que, aun suponiéndola falsa, refleja el sentir general de los africanos trasplantados al medio andaluz, incomparablemente más culto y urbanizado que el suyo nativo. Según ese autor, Yūsuf ibn Tāšufīn, rudo beréber que apenas entendía el árabe, regresó a Marrākuš desde la Península poseído de intensa excitación. «Antes de ver este país, yo creía — dijo un día a uno de sus más principales cortesanos — que mi reino valía algo; ahora veo que estaba equivocado. ¿Qué haré para seguir siendo dueño de tan hermosa tierra?» [2].

[1] E. Lévi-Provençal, *Réflexions sur l'empire almoravide au début du XIIe siècle*, apud *Islam d'Occident* (Paris 1948), pp. 244 y 249.

[2] *Histoire des Almohades d'Abd el-Wâh'id Merrâkechi*, trad. y anot. por E. Fagnan (Argel 1893), p. 118 de la trad. francesa y 97 del texto árabe edit. por Dozy, segunda edic. «España es la verdadera capital, el centro de al-Magrib al-Aqṣà, la fuente de sus bondades. La mayoría de las gentes de talento de todas clases proceden de ella. En ese país se elevan los soles y las lunas de las ciencias; es el centro de las inteligencias; ningún lugar tiene temperatura más igual, aire más puro, mejores aguas, plantas más odoríferas, rocíos más abundantes, mañanas más gratas, tardes más suaves» (*Ibidem*, p. 115 del texto y 138 de la trad.).

La mezquita mayor de Tremecén.

Un destino adverso, unido a la fragilidad de su estructura — en la lejanía quedaban los edificios de piedra del califato cordobés —, han borrado casi por completo del suelo hispánico las construcciones levantadas en la época almorávide. Para conocer las mezquitas de entonces hay que ir a Berbería, donde la mayor de Tremecén (530 = 1136); la de Nedroma [1]; la también mayor de Argel, muy renovada ésta, cuyo mimbar lleva la fecha de 590 = 1096, y la Qarawiyyīn de Fez, representan la arquitectura religiosa bajo el imperio de los beréberes del desierto.

Del alminar de la desaparecida mezquita construída por ᶜAlī b. Yūsuf en su capital de Marrākuš, acaba de descubrirse su parte inferior, de piedra. De la Qarawiyyīn de Fez poco más se conocía hasta fecha reciente que su aspecto exterior, por estar vedado su ingreso a los no musulmanes. Arqueólogos franceses y españoles — Marçais, Terrasse y Gómez-Moreno — han dicho repetidamente que el arte de esas mezquitas procede de al-Andalus; es consecuencia del peninsular del precedente período de taifas, con influencias orientales.

Herederas de la gran mezquita de Córdoba, por tener sus naves, como ésta, normales al muro de la quibla y más ancha la central, se diferencian esencialmente de ella y de las anteriores españolas, en la sustitución de las columnas de separación de sus naves por pilares de ladrillo, semejantes en esto a las mezquitas ᶜabbāsíes, singularmente a las de Mesopotamia, tierra clásica de la arquitectura de barro. El grueso de estos apoyos daba estabilidad suficiente a los arcos que arrancan de ellos para poder prescindir de los tirantes de madera que existen en las más viejas mezquitas de columnas, o de los arcos superpuestos con que se reemplazaron hábilmente en la de Córdoba. También diferéncia-

[1] Para la mezquita de Nedroma, construída por un hijo o nieto de Yūsuf b. Tāšufīn, véase: *La Chaire de la Grande Mosquée de Nédroma*, por Georges Marçais, extrait du Cinquantenaire de la Faculté des Lettres d'Alger (1881-1931), Argel 1932.

se ésta de las almorávides en que ocupan los costados del patio de las últimas varias naves, prolongación de las interiores extremas del oratorio, en lugar de la galería o pórtico único que tuvo la andaluza en el mismo lugar. También copiaron las mezquitas levantadas bajo el dominio almorávide las dos puertas que flanquean en la cordobesa el arco del *miḥrāb*, una para el ingreso del califa desde su palacio, y la otra de entrada a varios compartimientos en los que se guardaban los objetos más preciosos del culto.

Al señor Marçais se debe el estudio detallado y preciso de la mezquita mayor de Tremecén, hecho en diferentes obras y ocasiones [1].

Conserva el sabio director del museo de Argel admirable lozanía de espíritu, que le mantiene en primer plano en los estudios del arte islámico de Occidente. Pruébalo bien su reciente trabajo, consagrado a analizar de nuevo dicha mezquita. Rectifica en él los suyos anteriores, y — magnífica muestra de juventud intelectual, a la par que de honradez científica — abandona opiniones reiteradamente expuestas, rectificándose a sí mismo [2].

Hasta ahora, el señor Marçais, y los demás tras él, habían afirmado que la mezquita de Tremecén se construyó en 530 = 1136, fecha que figura como de terminación de obras en una inscripción, en caracteres cursivos, que corre por la moldura de la imposta de arranque de la cúpula sobre el tramo ante el *miḥrāb*. Parece extraño que el emir Yūsuf b. Tāšufīn, fundador en 1082 de Tagrart-Tremecén, no construyese allí una mezquita cuando Argel la tuvo desde 590 = 1096, oratorio que es natural estuviese junto a al-Qaṣr al-Qadīm, el alcázar viejo, residencia de Yūsuf b. Tāšufīn y de los gobernadores de la ciudad, es decir, en el emplazamiento de la mezquita mayor llegada a nuestros días. Ya este hecho induce a sospechar que la inscripción de

1 William y Georges Marçais, *Les monuments arabes de Tlemcen* (Paris 1903), pp. 140-161; G. Marçais, *Album de pierre, plâtre et bois sculptés* (Argel 1909), láms. IV-XIV; *Manuel d'art musulman, I, L'architecture* (Paris 1926), pp. 313-320, y *Tlemcen*, «Les villes d'art célèbres» (Paris 1950), pp. 22-30.

2 *Sur la Grande Mosquée de Tlemcen* (*Annales de l'Institut d'Etudes Orientales*, VIII, 1949-1950 [Argel 1950], pp. 266-277).

530 = 1136 se refiere a obras de embellecimiento de un edificio anterior. Sin la rica decoración vegetal andaluza que adorna su nave central, derivada de la que ostenta la ampliación de al-Ḥakam II de la mezquita de Córdoba, prescindiendo también de la opulencia decorativa del *miḥrāb* y de la cúpula calada que lo precede, la semejanza del oratorio de Tremecén con los de Argel y Nedroma es grande.

Del nuevo examen del plano de la mezquita de Tremecén deduce el señor Marçais que no se concibió ni levantó de una sola vez. Supone la existencia de una primera mezquita, de trece naves de tres tramos, construída junto al alcázar, al fundarse en 1082 la ciudad; edificio desnudo, del cual serían réplicas las mezquitas de Argel y Nedroma. En 530 = 1136, ʿAlī b. Yūsuf la adornó con un rico ropaje de arte andaluz. Hacia 1235, el fundador de la dinastía ʿabd al-wādī, Yagmurāsan ibn Zayyān, al convertir Tremecén en capital del reino, resultando pequeña la sala de oración para el número de habitantes de la ciudad, duplicó hacia el norte la superficie del oratorio anterior, aumentando en otros tres tramos las trece naves, y dispuso un patio cuadrado en sustitución del rectangular almorávide, y un alminar situado, como el de Córdoba, delante del patio, bella torre de ladrillo, que consta es obra de Yagmurāsan [1]. La amputación del ángulo noroeste de esta parte, supuesta ampliación del edificio primitivo, se explica por la existencia de construcciones importantes anteriores en ese lugar, que el arquitecto de la mezquita tuvo necesidad de respetar. El examen de la parte anterior de la sala de oración revela reformas: los tres primeros tramos, incluída la cúpula central, parecen obra adosada a una fachada más vieja. La rica decoración del arco lobulado que corta la nave axial está amputada en sus costados por el tambor en que se levanta la cúpula; la desnudez de aquél contrasta con el profuso decorado del arco transversal y las molduras de las dos cornisas no se corresponden. Puede afirmarse, pues, que la cúpula y los

[1] Así lo dicen el Tenesí y Yaḥyà ibn Jaldūn. Confírmalo su semejanza con el alminar de Agadir, del siglo XIII (Marçais, *Les monuments arabes de Tlemcen*, p. 142).

dos tramos de la nave central que la separan del patio son posteriores a 530=1136. Hipótesis más razonable que la de suponer esa ampliación del oratorio obra algo más reciente, pero también del reinado de ᶜAlī ibn Yūsuf, parece la de fecharla en el segundo cuarto del siglo XIII, cuando Tremecén se acrecentó, al convertirla Yagmurāsan, como se dijo, en capital de su reino y levantarse el alminar. La forma cuadrada del patio de la mezquita argelina, insólita en las del siglo XII, es, en cambio, la corriente en las norteafricanas de los siglos XIII-XIV.

Comenzamos, pues, a entrever un tipo de mezquita de los primeros tiempos almorávides — Argel, Nedroma, la parte más vieja de la de Tremecén, de ser cierta la hipótesis del señor Marçais —, antes de la unión de al-Andalus a sus dominios africanos, de una arquitectura aun más austera que la de las almohades del Magrib. Fué, al parecer, al contacto con España cuando se sintió la necesidad de enriquecer tan desnudos edificios. Entonces se levantaría la cúpula ante el *miḥrāb* de la mezquita de Tremecén, cuyas obras, según atestigua una inscripción, dieron fin en 530 = 1136, y se decoraron ese *miḥrāb* y los muros de la nave central. A la misma corriente artística nacida en al-Andalus pertenecen los arcos entrecruzados que hay en el exterior de la mezquita de los muertos de la Qarawiyīn de Fez.

En recientes excavaciones en el solar donde estuvo la mezquita de ᶜAlī b. Yūsuf en Marrākuš han aparecido algunos restos de ella. El estudio y publicación de esos vestigios, y de la mezquita al-Qarawiyīn de Fez, permitirán en fecha próxima revisar de nuevo y con más datos nuestro concepto de la arquitectura religiosa de la primera mitad del siglo XII en al-Andalus y Berbería.

Las cercas de las ciudades bajo el dominio almorávide: Córdoba, Sevilla y Granada.

Escaso es el número de fortalezas y cercas mencionadas por Marçais, Terrasse y Gómez-Moreno al historiar la arquitectura del período almorávide. El primero tan sólo analiza la muralla

que rodea Marrākuš y las fortalezas de Beni Tāouda y de Amergo, levantadas para vigilar la región montañesa del Rif [1]. Terrasse describe también la última, emparentada, dice, con la arquitectura militar de la España septentrional, comò obra de la milicia mercenaria cristiana de los almorávides [2]; los muros de Marrākuš, levantados por ᶜAlī ibn Yūsuf en 1132, y el castillo de Tasghimut, construído hacia 1125 por consejo y tal vez bajo la dirección de al-Falakī, andaluz emigrado a Marruecos, conquistado por los almohades el año 1132 [3]. Gómez-Moreno menciona únicamente una obra militar, y no por este carácter: el palacio fortificado que está al pie del cerro y castillo de Monteagudo en la vega de Murcia [4].

El carácter guerrero de la invasión almorávide y las enconadas luchas sostenidas por los africanos con los reinos cristianos del Norte permiten sospechar que levantaron en al-Andalus importantes obras militares para asegurar su dominio. La expugnación de una ciudad murada o de una fortaleza exigía bastante tiempo, máquinas guerreras y avituallamiento asegurado. Recorrer las tierras enemigas y raziarlas era relativamente fácil, sin exponerse a grandes riesgos; pero las ciudades permanecían inexpugnables tras la fortaleza de sus muros. Yūsuf b. Tāšufīn y su hijo ᶜAlī hicieron repetidas expediciones por el valle del Tajo y llegaron a las puertas de Toledo, sin que lograsen quebrantar las sólidas murallas del peñón, circundado en gran parte por el Tajo; Alfonso I el Batallador, rey de Aragón, emprendió en 1125-1126 una audacísima campaña, de acuerdo con los mozárabes andaluces, en la que recorrió impunemente gran parte de Andalucía, llegó a las inmediaciones de Granada y a las orillas

[1] Marçais, *Manuel d'Art musulman*, I, pp. 346-349.

[2] Henri Terrasse, *Conséquences d'une invasion berbère: le rôle des Almoravides dans l'histoire de l'Occident*, apud *Mélanges d'Histoire du Moyen Age dédiés à la mémoire de Louis Alphen* (Paris), p. 680.

[3] Terrasse, *L'art hispano-mauresque*, pp. 223-227; Ch. Allain y J. Meunié, *Recherches archéologiques au Tasghimout des Mesfioua*, apud *Hespéris*, XXXVIII, 1951.

[4] *El arte árabe español hasta los almohades. Arte mozárabe*, por Manuel Gómez-Moreno, «Ars Hispaniae», vol. III (Madrid 1951), pp. 279-296.

del Mediterráneo, permaneciendo varios meses en territorio musulmán.

ᶜAbd al-Raḥmān III mandó derribar gran número de murallas de las que protegían las ciudades de al-Andalus, entre ellas las de Sevilla, y en 313 = 925 abundantes castillos de las comarcas de Jaén y Elvira [1]. Con ello trató de evitar insurrecciones contra el poder central, incubadas al amparo que los fuertes muros proporcionaban a los revoltosos. Como cercas de ciudades levantadas por los reyes de taifas, tan sólo hay noticia de la construcción en esa época de las de Granada, Almería y Mallorca.

Según un pasaje del *Bayān* de Ibn ᶜIḏārī, en la parte relativa a los almorávides, el representante en España del soberano de Marrākuš implantó en el año 519 = 1125 — el de la expedición de Alfonso I a Andalucía — un impuesto llamado *taᶜṭīb*, cuyo importe se destinó a construir o rehacer las murallas de las ciudades principales [2]. Es noticia que conviene unir a la encontrada por Lévi-Provençal, en esa parte aún inédita del *Bayān*, de haberse levantado o reconstruído las murallas de Córdoba, Sevilla y Granada en el reinado de ᶜAlī b. Yūsuf.

En Córdoba se cercaría entonces el gran arrabal de la Ajarquía, encerrando 113 hectáreas, en las que vivirían unos 40.000 habitantes. Las murallas de tapias que rodeaban a Sevilla, levantadas según esa noticia en el período almorávide, circundaban 187 hectáreas, extensión capaz para unos 83.000 pobladores. Al mismo tiempo se reconstruía o acrecentaba la cerca de Granada y, probablemente, entre otras, las de Écija, Jerez de la Frontera y Niebla.

De la muralla construída en Córdoba por los almorávides, rodeando el arrabal oriental o Ajarquía [3], se conserva, entre

1 *Bayān*, II, p. 202 del texto árabe y 313-314 de la trad. francesa de Fagnan.

2 *La Péninsule Ibérique au Moyen-Age d'après le Kitāb ar-Rawḍ al-Miᶜṭār*, por E. Lévi-Provençal (Leiden 1938), p. 223.

3 En un privilegio de 1241, de Fernando III al monasterio de Santo Domingo de Córdoba, se dice *inter Xarquiam et Almedinam* (*Catálogo de los Obispos de Córdoba*, por Juan Gómez Bravo, I, Córdoba 1778, p. 256). «Axarquía»

otros restos de menor importancia, un trozo a nordeste de la ciudad, en la Ronda del Manrubial, con torreones rectangulares muy próximos. Su fábrica es de argamasa en tapias. No es fácil relacionar este recinto con la descripción del Idrīsī a mediados del siglo XII, según la cual Córdoba se componía de cinco ciudades contiguas, rodeada cada una de murallas que las separaban.

De las murallas de Sevilla, demolidas por los años de 1861 a 1869, contra el parecer de la Academia de San Fernando, se conservan algunos trozos. Entre ellos, el más importante es el comprendido entre las puertas de Córdoba y Macarena, reforzado por siete torres, una poligonal y rectangulares las restantes [1]. Su fábrica es de tapiales de argamasa de unos 82 centímetros de altura.

La autoridad de dos prestigiosos académicos fué causa de que durante bastantes años y hasta fecha reciente se clasificara ese paño de muralla torreado como resto de la cerca de la Hispalis romana [2]. No fué error tan notorio en el que caímos varios, por no analizar detenidamente el problema, al suponerlo obra almohade [3]. Para dudar de esta atribución hay varias razones, documentales unas, arqueológicas otras.

Veamos las primeras. Idrīsī escribió su obra geográfica en Palermo, en cuya corte estuvo largo tiempo, entre 542 = 1147 y poco antes de 549 = 1154, fecha de la muerte del rey normando Roger II. Refiriéndose a época en la que residió en al-Andalus, antes, pues, de la conquista almohade, dice que Sevilla tenía só-

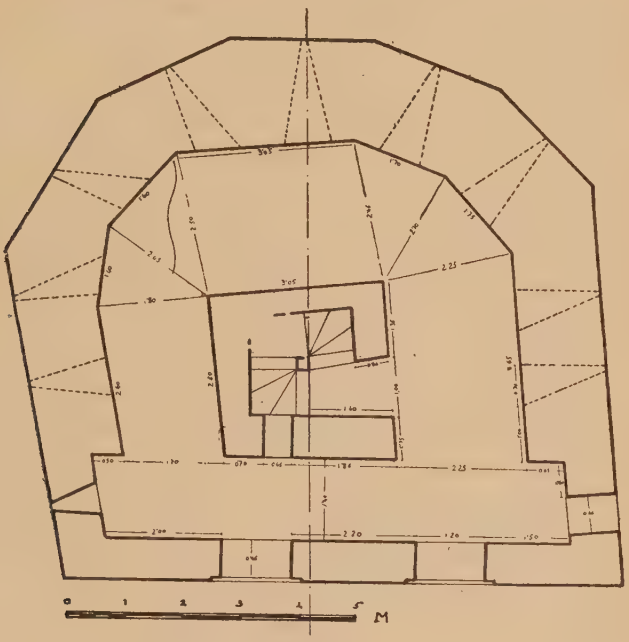
en don Rodrigo Jiménez de Rada (*De rebus*, IX, 16). En la *Primera Crónica General*, edic. Menéndez Pidal: «arraualde que dizen en arauigo *el Axarquia*» (cap. 1.046, p. 729); «arraualde del Axarquia» (cap. 1.057, p. 740).

[1] Excelente descripción de la cerca de Sevilla es la de Juan de Mata Carriazo, *Las murallas de Sevilla* (*Archivo Hispalense*, 2ª época, nos 48-49, Sevilla 1951). Siguiendo la opinión general, la supone obra almohade.

[2] Eduardo Saavedra, José Ramón Mélida, *Las murallas romanas de Sevilla*, (*Bol. de la Real Acad. de la Hist.*, L, Madrid 1907, pp. 438-441). Antes, don José Gestoso y Pérez las había clasificado idénticamente, aunque reconociendo en ellas muchas reformas posteriores, en su obra *Sevilla monumental y artística*, tomo I (Sevilla 1889), pp. 15-20.

[3] Torres Balbás, *Arte almohade, arte nazarí, arte mudéjar*, pp. 37-39.

lidas murallas [1]. El cronista Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, relator preciso y detallado de los hechos ocurridos en ella por entonces y de las obras debidas a iniciativa regia, se refiere a reparaciones de una cerca existente, pero no a la construcción de una nueva. Según



Sevilla. — Planta segunda de la Torre Blanca.

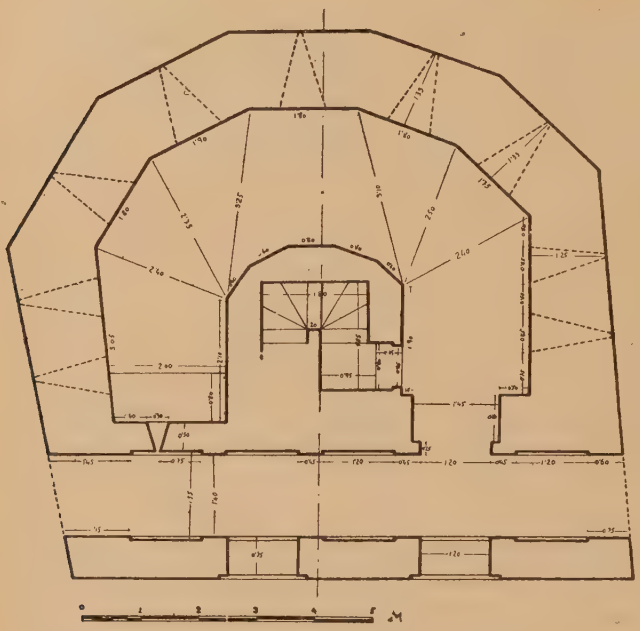
Plano de José Mª Morales Lupiáñez.

ese cronista, contemporáneo de los hechos que refiere, el califa Abū Yaʿqūb Yūsuf mandó reedificar a sus expensas la muralla de Sevilla por la parte del río, derribada por la gran crecida del año 564 = 1168-1169. Se hizo la reconstrucción con cal y canto, levantándola «desde el suelo hasta la altura que ahora tiene bajo la dirección de sus mejores arquitectos...» [2]. «... Levantó

1 *Idrīsī*, edic. Dozy y de Goeje, p. 178 del texto árabe y 215 de la trad.

2 P. Melchor M. Antuña, *Sevilla y sus monumentos árabes* (Escorial

hasta la mitad la alcazaba sevillana con sus cimientos que partían desde el agua (probablemente alude al castillo de Triana); e hizo las rampas cubiertas o *zalālīq* de las puertas de Sevilla por la



Sevilla. — Planta primera, a la altura del adarve, de la Torre Blanca.

Plano de José Mª Morales Lupiáñez.

parte del río, para preservarla de la invasión de las inundaciones.»

La misma noticia repite posteriormente *El Anónimo de Ma-*

1930), pp. 129-130 del texto árabe y 84 y 86 de la trad. Según *Al-Ḥulal al-Mawšiyya*, crónica escrita por un español y terminada en 783 = 1381-1382, después del destronamiento del rey de Granada ʿAbd Allāh por Yūsuf b. Tāšufin (483 = 1090), al Mu'tamid regresó a Sevilla y se puso a reparar los muros y hacer el puente. (*Al-Ḥulal al-Mawšiyya*, trad. de Ambrosio Huici Miranda, Tetuán 1952, p. 87).

drid y Copenhague (hoy sabemos que es una de las partes del *Bayān*): Abū Yaʿqūb Yūsuf «mandó reconstruir sus muros [de Sevilla] por la parte del río a sus expensas, después de la inundación que los arruinó, saliendo por sus costados, el año 564 = 1168-1169» [1].

El *Qirṭās* dice que el citado soberano, el año 567 = 1171-1172, «mandó levantar un puente de barcos sobre el río de Sevilla, las dos alcazabas, la interior y la exterior, los fosos de esta ciudad, que rodean las fortificaciones, el muro de Bāb Ŷahwar (la llamada Puerta de la Carne en la época cristiana, al norte del Alcázar), y los muelles, de piedra, que corren a lo largo de las dos orillas del río» y «los muros inclinados que rodean (la alcazaba)» [2].

Refiere también Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā que el mismo monarca, al pasar por Sevilla camino de la expedición de Santarén, el año 580 = 1184, mandó al gobernador de esa ciudad que se ocupara en «la construcción de una fuerte muralla en la alcazaba de Sevilla, que pasara desde el principio de su edificación, por delante de la explanada de Aben Jaldūn, en el interior de Sevilla». Pero muerto ese monarca en la referida expedición, su sucesor, afirma el cronista, rehusó construir el muro de la alcazaba [3]. *El Anónimo* refleja las noticias anteriores diciendo que Abū Yaʿqūb Yūsuf «construyó la alcazaba interior y exterior» [4]. La Torre del Oro — Burŷ al-ḏahab — que, unida por un muro al recinto del Alcázar cerraba el paso al arenal existente entre el Guadalquivir y la muralla de la ciudad, al mismo tiempo que servía para interceptar el paso del río por medio de gruesa cadena tendida entre ella y un fuerte núcleo de argamasa situado en la orilla frontera, construyóse en 617 (8 marzo 1220 – 24 febrero 1221) por Abū-l-ʿUlā, gobernador de Sevilla, que había

1 *El Anónimo de Madrid y Copenhague*, texto árabe y traducción por A. Huici (Valencia 1917), p. 38 del texto y 37-38 de la trad.

2 *Rawḍ al-Qirṭās*, pp. 217-218 y 248 de la trad Huici, y 297-298 y 381 de la de Beaumier.

3 Antuña, *Sevilla y sus monumentos árabes*, p. 139 del texto y 115-116 de la trad.

4 *El Anónimo de Madrid y Copenhague*, p. 39 del texto y 38 de la trad.

levantado también una torre fortificada en la puerta de al-Mahdiyya. El *Qirṭās,* del que procede el dato anterior, dice que el año 618 = 1221 se rehicieron los muros de Sevilla y se construyeron las calzadas o arrecifes exteriores, a las que se rodeó de fosos [1]. Tan sólo en esta crónica tardía, terminada en 726 = 1326, encontramos una alusión a haberse rehecho las murallas sevillanas, en fecha de intranquilidad y decadencia de la ciudad, después de la derrota de las Navas de Tolosa.

Cercas almohades indudables son las de Cáceres y la de la alcazaba de Badajoz [2]. Hechas de tapias, como era tradicional en España desde hacía siglos [3], su característica más acusada es la de estar reforzadas con múltiples torres albarranas, de las que no se conoce ejemplo más viejo. El no tener la muralla que circundaba a Sevilla otra torre fuera del recinto que la del Oro, de fecha tardía, inclina a suponer la cerca de época anterior a la segunda mitad del siglo XII, es decir, de la almorávide, de acuerdo con el testimonio escrito, aunque en la posterior almohade fué objeto de múltiples reparaciones y refuerzos, singularmente de barbacanas y fosos, y de la agregación de algunas torres, como la citada del Oro y tal vez la poligonal existente en el lienzo conservado entre las puertas de Córdoba y Macarena, llamada Blanca.

[1] *Rawḍ al-Qirṭās,* pp. 161 de la edic. Tornberg, 248 y 279 de la trad. Huici, y 345 y 390 de la Beaumier. En lugar de «las calzadas exteriores» que traduce el último, Huici lee: «se construyó el recinto de fortificaciones».

[2] Leopoldo Torres Balbás, *La alcazaba almohade de Badajoz* (AL-ANDALUS, VI, 1941, pp. 168-203); *Cáceres y su cerca almohade* (AL-ANDALUS, XIII, 1948, pp. 443-472), y *Arte almohade, arte nazarí, arte mudéjar,* pp. 32-39.

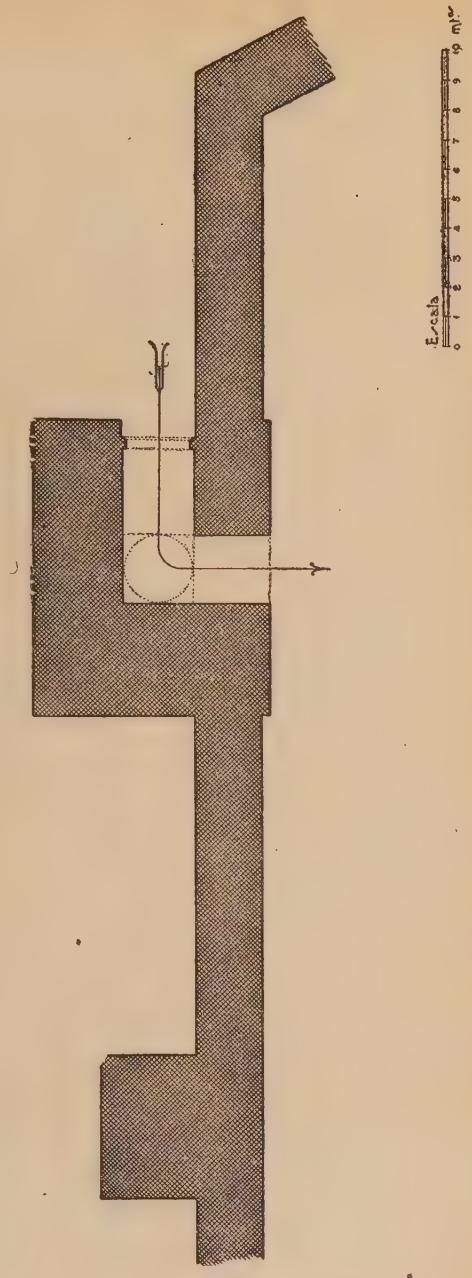
[3] La tapia es un procedimiento para construir muros. Pueden hacerse de mampostería o de tierra. Muchas del primer material parecen de tierra por aflorar tan sólo ésta en sus paramentos. De adobe y tapial era la cerca de Badajoz levantada por ʿAbd al-Raḥmān ibn Marwān al-Ŷillīqī en la segunda mitad del siglo IX (*Una crónica anónima de ʿAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir,* edic. y trad. por E. Lévi-Provençal y Emilio García Gómez, Madrid 1950, pp. 112 y 113). Murallas de tierra tenían Tarifa y Azuaga, según al-Idrīsī, mientras dice ser de piedra las de Tortosa, Algeciras, Huelva y Zaragoza. En Huesca, cuando su conquista en 1096, había un doble recinto, de piedra el interior, de tierra el de fuera. De tapias, como tantas otras, eran las murallas de Almería, levantadas por Jayrān al-ʿĀmirī (403 = 1012 − 419 = 1028), de las que se conservan importantes restos.

Granada. — Puerta Nueva o Arco de los Pesos.

Granada. — Puerta Monaita.

Casi todas las puertas de Sevilla sufrieron grandes transformaciones en el siglo XIV. Varias estaban flanqueadas por dos torres, pero otras se abrían en el costado de una y tenían entrada en recodo. En la puerta de Goles, a la que se ingresaba por un corral, había una torre en 1384 [1].

Los testimonios conocidos hasta ahora atribuían la construcción de las murallas de Granada a los reyes de la dinastía zīrī Ḥabūs b. Māksan (416 = 1025–429=1038), y a su hijo Bādīs b. Ḥabūs (429 = 1038-467=1075) [2]



Granada. — Planta del arco de los Pesos o Puerta Nueva y de la muralla inmediata.

[1] Carande, p. 396; Carriazo, p. 11.

[2] Leopoldo Torres Balbás, *El alminar de la iglesia de San José y las construcciones de los zīries granadinos* (AL-ANDALUS, VI, 1941, páginas p. 427-346). Ibn al-Jaṭīb e Ibn Jaldūn atribuyen a Bādīs la construc-

De ese tiempo suponíamos ser la parte más importante conservada de ellas, es decir, el lienzo de más de 400 metros de longitud que separa el barrio de la Alcazaba del del Albaicín, entre las puertas Monaita y Nueva o de los Pesos, lienzo en el que hay cuatro grandes torreones semicilíndricos y ocho rectangulares.

Sin relación con este recinto quedan restos de otro, sobre los que monta en su extremo oriental, en el que se abría una puerta de entrada recta, llamada de Hernán Román, convertida en ermita. Las hiladas de su parte baja están formadas por grupos de cuatro estrechos sillares, más bien lajas de tizón, entre dos de frente. Subsisten varias torres y otros restos de muros de este destruído recinto, que circundaba el cerro de la Alcazaba Qadīma, obra de duras tapias de argamasa hechas con piedras de río. Las esquinas y algunos otros lugares tienen el aparejo de lajas descrito, que es el más frecuente; lajas tendidas separan algunas hiladas, mientras otras están formadas por sillares todos a tizón [1]. Estos aparejos son característicos de la época de Almanzor, es decir, de los últimos años del siglo X y de los primeros del XI [2]. No existen construcciones de época anterior en los que se encuentren, lo que no quiere decir que no las hubiera.

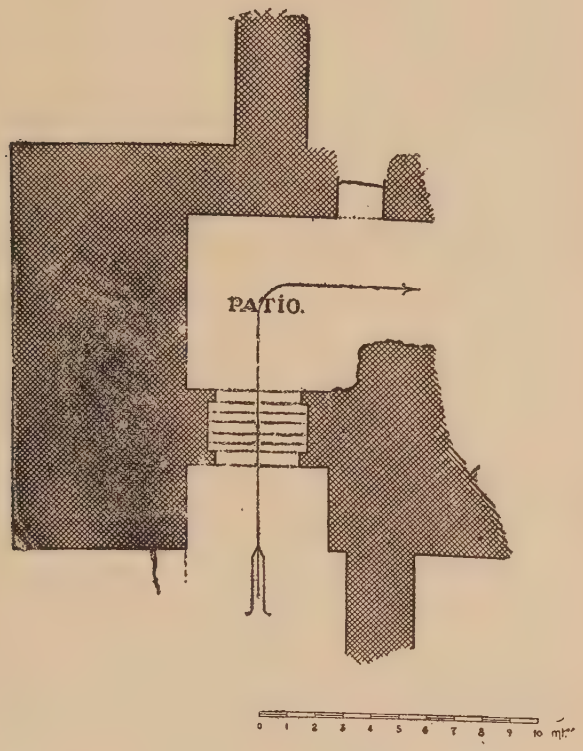
En ese lienzo de muralla, de tapias de fuerte argamasa, llaman la atención los cuatro torreones semicilíndricos, anómalos en la arquitectura militar musulmana de al-Andalus de los siglos XI y XII. En cambio, es forma corriente en la de la Espa-

ción de las fortificaciones granadinas; Idrīsī y el autor de *al-Rawḍ al-miʿṭār* las suponen empezadas por Ḥabūs y terminadas por Bādis.

[1] Manuel Gómez-Moreno y Martínez, *Monumentos arquitectónicos de España, Granada* (Madrid 1907), pp. 38-39 y 41-42; *El arte árabe español hasta los almohades*, pp. 173-174 y 255-256; Torres Balbás, *El alminar de la iglesia de San José*, pp. 437-438 y 441.

[2] «Los muros de las obras del siglo X posteriores a al-Ḥakam II ofrecen generalmente en sus paramentos más de dos piezas a tizón por cada una de las que van a soga, con proporción entre grueso y alto que da a la cabeza de los sillares mayor esbeltez, todavía, de la que tienen en tiempo de al-Ḥakam» (Félix Hernández, *San Miguel de Cuixá, iglesia del ciclo mozárabe catalán*, apud *Arch. Esp. de Arte y Arqueología*, VIII, 1932, p. 164).

ña cristiana de los XII y XIII, como prueban las murallas de Avila, Plasencia y Almazán. Según una hipótesis sugestiva, esas torres de la cerca granadina tal vez respondan a una de aquellas mejoras defensivas que el último monarca zīrī de Granada, ᶜAbd



Granada.—Planta de la puerta Monaita.

Allāh, introdujo en la Alcazaba de su capital al verlas empleadas en la fortaleza de Belillos, construída por un contingente de soldados de Alfonso VI al servicio de al-Muᶜtamīd de Sevilla, fortaleza que ᶜAbd Allāh ocupó en 467-468 = 1075 [1].

1 E. Lévi-Provençal, *Les «Mémoires» de ᶜAbd Allāh, dernier roi zīride de*

A la guardia cristiana de los almorávides, al frente de la cual estaba Reverter, atribuye Terrasse la construcción de la fortaleza de Amergo [1], emplazada en una colina de pendientes abruptas, que domina los accesos del valle del Uuarga. Sus doce torres de mampostería, huecas unas y otras macizas, son todas de planta circular. Protegía a una de sus puertas una barbacana con torrecillas cilíndricas.

Torres de planta semicircular, de mampostería, tienen también el recinto de la ciudad desaparecida de Baṣra, en el occidente de Marruecos, fundada a fines del siglo IX y ya en decadencia en tiempo del Idrīsī, y el Ribāṭ de Tīt, levantado poco después de mediar el siglo XII [2]. Torreones cilíndricos refuerzan las fortalezas ᶜabbāsíes de Oriente, pero su situación varía respecto al que tienen en las africanas citadas, a las que creemos llegaron desde España.

No constituyen las torres cilíndricas las únicas anomalías del aludido resto de la cerca granadina. Las dos puertas de sus extremos, la Monaita y la Nueva, son ingresos en recodo, disposición heredada de la arquitectura militar bizantina, de la que no hay ejemplos anteriores en la española; la primera tiene un patio interior como el de las dos puertas almohades de la alcazaba de Badajoz [3]. La entrada de éstas también es acodada, lo mismo que otras contemporáneas y del posterior período granadino. Del almorávide hay una puerta con recodo doble en la fortaleza africana de Tasghimout, construída hacia 1125, en la que ha señalado Terrasse profundas influencias andaluzas. El arte de la fortificación estaba mucho más adelantado en la España islámica que en las tierras situadas al otro lado del Estrecho de Gibraltar [4].

Grenade (AL-ANDALUS, III, IV, 1395-1936, pp. 86 y 87 del texto y 114-115 y 117 de la trad., según la paginación del artículo).

1 Terrasse, *Conséquences d'une invasion berbère*, pp. 680-681.

2 Fotografía del recinto de Baṣra, con sus torreones semicilíndricos, en *L'art hispano-mauresque*, de Terrasse, p. 208, lám. XLI; para los de Tīt, *Sanctuaires et forteresses almohades*, de Basset y Terrasse, pp. 337-376.

3 *La alcazaba almohade de Badajoz*, por Leopoldo Torres Balbás (AL-ANDALUS, VI, 1941, pp. 185-190).

4 Terrasse, *L'art hispano-mauresque*, pp. 225 y 227-228, *Histoire du Maroc*, I, pp. 48-49, y *Conséquences d'une invasion berbère*, p. 680.

Forman los muros y torres de Amergo y Tasghimout hiladas muy regulares de mampuestos, rellenos sus intersticios con pequeñas piedras.

Otra puerta existe en Málaga, la principal de ingreso al recinto exterior de su Alcazaba, con paso en recodo en el interior de una torre, y, como la de los Pesos en Granada, bóveda vaída entre el arco de entrada y el de salida. Este está enjarjado y alternan en él y en sus jambas sillarejos con ladrillos puestos de canto; idéntico aparejo tiene un postigo abierto en el muro septentrional de la Alcazaba de Badajoz [1].

Cerca almorávide, llegada felizmente casi completa a nuestros días, parece ser la inédita de Niebla. Ceñida por fuertes murallas describe Idrīsī a esa ciudad [2]; si damos fe a la noticia, son, pues, anteriores a la ocupación almohade. Sus puertas en recodo ábrense en el interior de torres salientes, frenteados los arcos de ingreso de piedra sillería, y cubierto el paso con bóveda vaída. Los arcos enjarjados de herradura aguda y con alfiz son muy semejantes al de la puerta de Córdoba, en Sevilla, recientemente descubierto, contemporáneo de la cerca, es decir, de época almorávide [3]. En ésta debieron de construirse también las murallas de Jerez de la Frontera, con sus puertas en recodo semejantes a las de Niebla, desaparecidas, pero cuya planta figura en un plano de la ciudad del siglo pasado, antes de su derribo [4], y de Ecija, a cuyo anterior recinto se añadieron, seguramente bajo el dominio almohade, varias torres albarranas [5].

Escasos cimientos quedan de unos lienzos de la cerca de Algeciras, construída o restaurada, al mismo tiempo que se ca-

1 Al-Andalus, VI, 1941, p. 189.

2 *Idrīsī*, edic. Dozy y de Goeje, p. 178 del texto y 215 de la trad.

3 Los arranques de arcos lobulados, que se ven o veían en la parte alta de algunas de las puertas de Niebla, pueden ser almorávides; véanse, por ejemplo, otros análogos en el exterior de la mezquita de los muertos de la Qarawiyīn de Fez.

4 *Idrīsī*, edic. Dozy y de Goeje, p. 206 del texto y 254 de la trad.

5 *Catálogo arqueológico y artístico de la provincia de Sevilla*, por José Hernández Díaz, Antonio Sancho Corbacho y Francisco Collantes de Terán, tomo III (Sevilla 1951), pp. 211-227.

vaban sus fosos, por Yūsuf b. Tāšufīn, cuando pasó a España llamado por los reyes de taifas [1].

El hasta ahora brevísimo capítulo de la arquitectura militar bajo el dominio almorávide puede, pues, acrecentarsè considerablemente. Entre sus obras deben figurar, además del castillo de Monteagudo en la huerta de Murcia, del que dí rápida noticia en estas páginas [2], las cercas más o menos incompletas de Sevilla, de la Ajarquía de Córdoba, de Niebla, de Jerez de la Frontera y de Ecija. Al margen queda el trozo de muralla granadina que cerraba a norte su Alcazaba Qadīma del siglo XI, si la identificamos con las fortificaciones levantadas por los monarcas zīrīes, a las que aluden los testimonios históricos; de la primera mitad del siglo siguiente, juzgando por su disposición de ingreso en recodo en el interior de una torre, por la bóveda vaída de su puerta Nueva y por los torreones cilíndricos, disposiciones y formas arquitectónicas frecuentes en fortificaciones almorávides [3].

Falsos dinteles granadinos.

Sobre los arcos de ingreso a las puertas Monaita y Nueva de Granada, de herradura ligeramente aguda, por encima de la línea horizontal del alfiz que los recuadra, hay sendos dinteles

[1] *Al-Ḥulal al-Mawšiyya*, trad. Huici, p. 66.

[2] T. B., *Monteagudo y «el Castillejo» en la vega de Murcia* (Al-Andalus, II, 1934, pp. 366-372).

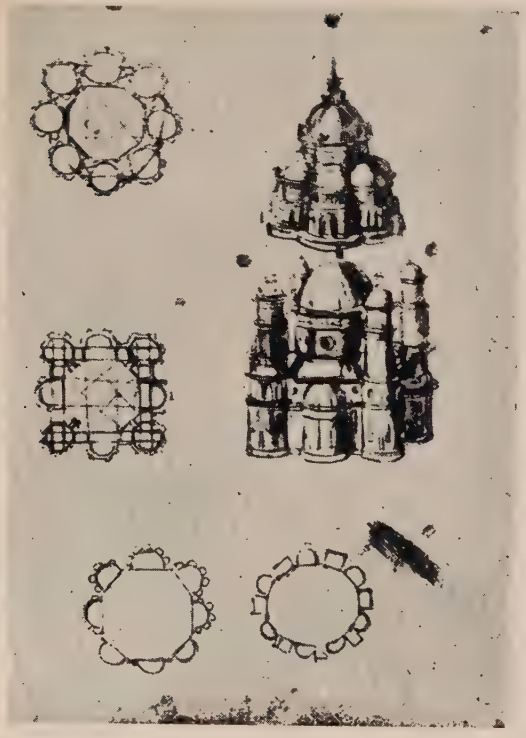
[3] Formaban parte del recinto almorávide de Granada la puerta de Bibarrambla o Bāb al-ramla (Lévi-Provençal, *Islam d'Occident*, p. 54) y la del Mauror o Bāb Mawrūr (por esta última entró en Granada, en 539 = 1145, expulsado de Córdoba tras brevísimo período de señorío de esa ciudad, al-Mustanṣir ibn Hūd, es decir, Zafadola, para instalarse en la Alhambra). Afirma al-Warrāq en el *Kitāb al-miqbās*, que Tāšufīn b. ʿAlī b. Yūsuf, nombrado por su padre gobernador de al-Andalus en 522 = 1128 y residente en Granada, se ocupó de mejorar esta ciudad. Según Ibn al-Sayrafī, en su obra histórica sobre los almorávides, dicho príncipe fortificó los castillos y aseguró las fronteras, noticia que, tomada del mismo autor, reproduce Ibn al-Jaṭīb en su *Iḥāṭa* (ed. de El Cairo, I, p. 279), dando la fecha de 523 = 1129 para la toma de posesión de Tāšufīn del gobierno de Granada (*Al-Ḥulal al-Mawšiyya*, trad. Huici, pp. 144, n. 1 y 147).

Málaga. — Puerta en el interior del recinto de la Alcazaba.

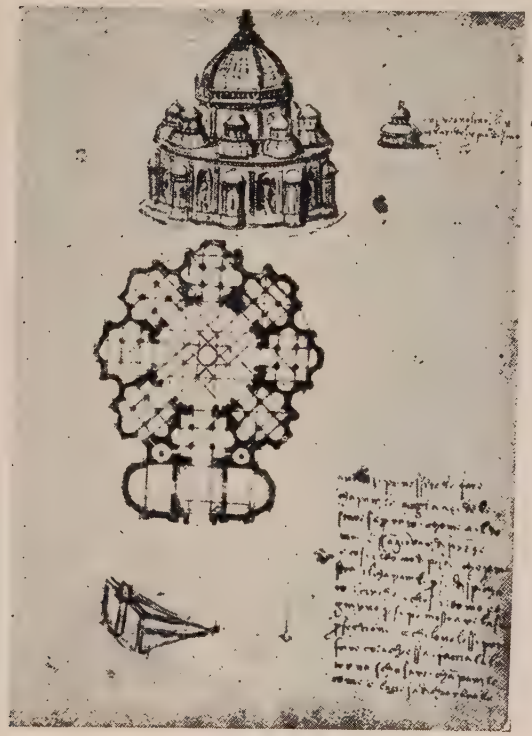
Burdeos. — Ruinas del anfiteatro romano.

Marrākuš. — Cúpula de la Qubba Barūdiyyīn.

Priego (Córdoba). — Detalle del Sagrario.



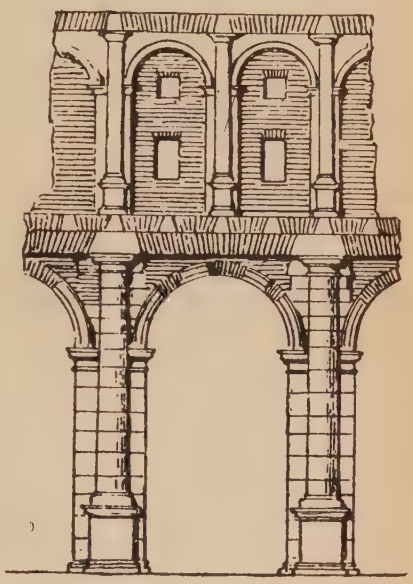
Dibujo de Leonardo da Vinci. París, Biblioteca del Instituto de Francia, *Mans. B,* fol. 25 *v.*



Dibujo de Leonardo da Vinci. París, Biblioteca del Instituto de Francia. *Codex Ashburnham* 2037, fol. 5 *v.*

formados por ladrillos de canto, colocados a modo de dovelas, con sus juntas intermedias convergentes. Constructivamente, apenas si tienen justificación. Repítense en varias puertas de la Alcazaba de Málaga, de cronología incierta, alguna de las cuales, como el arco del Cristo, se levantaría en el siglo XIII o en el XIV.

Esos dinteles de las puertas de Granada y Málaga son supervivencia de formas de la arquitectura romana de los últimos tiempos del Imperio. Repetidísima fué en ella la superposición de una estructura adintelada a otra abovedada — teatros, anfiteatros, arcos de triunfo, etcétera —; los arquitrabes o dinteles de la primera, decorativos, se despezaban casi siempre. Es inútil insistir en esa filiación: basta comparar las citadas puertas andaluzas con el trozo de fachada reproducido del anfiteatro de Burdeos, obra de los últimos tiempos imperiales, llamado en la Edad Media palacio de Galiana, por suponer pertenecían sus restos a un palacio construído por el emperador Carlomagno para la bella princesa toledana de ese nombre. Más tarde, la erudición renacentista atribuyó las ruinas al emperador Galieno (260-268), con cuyo nombre se vienen conociendo [1].



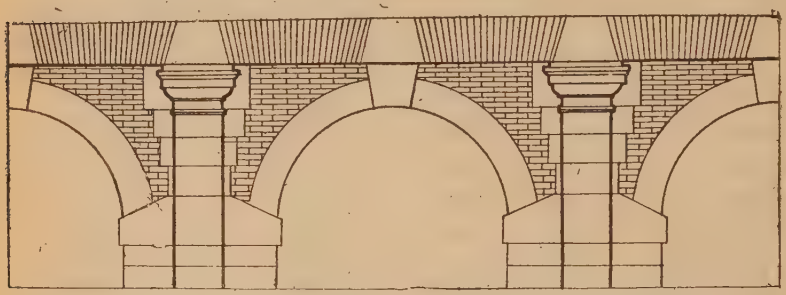
Roma. — Dibujo de la fachada de la «Chripta Balbi», llamada pórtico de Filippo (año 13 a. de J. C.).

Dibujo de Giulano de Sangallo, en la Bib. Vaticana.

El frente de las puertas de Granada y Málaga citadas revela,

[1] *Galiene la Belle*, apud *Poesía árabe y poesía europea*, por Ramón Menéndez Pidal (Madrid 1941), pp. 79-106.

pues, o supervivencia local de tradiciones romanas o inspiración en alguna obra imperial análoga a la del anfiteatro bordelés, aún subsistente en una de esas dos ciudades. Como suele ocurrir en épocas de crisis artística, en forma semejante a como el latín evolucionó hacia la constitución de las lenguas románicas, muchos de los elementos de la arquitectura clásica, olvidada su significación, desaparecieron, mientras sin razón aparente subsistieron otros. En las puertas de Granada y Málaga quedan aún como herencia romana el aparejo mixto de piedra y ladrillo, el dintel de dovelas convergentes sobre el arco, y el alfiz, que no es más que el recuadro que forman al arco, en el anfiteatro de



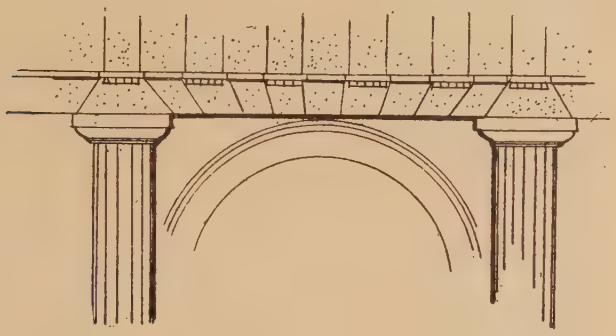
Roma. — Detalle de la fachada de la «Cripta Balbi», según Canina (t. XIV).

Burdeos y en tantos otros monumentos, las pilastras que lo flanquean y la línea inferior del dintel que aparentan sostener.

Otra forma, también muy vulgarizada en la arquitectura romana imperial, la puerta de dintel despezado con arco de descarga encima, inspiró la de San Esteban de la mezquita de Córdoba (241 = 855), las restantes del mismo oratorio y muchas califales [1]. El préstamo a los monumentos romanos pudo hacerse en el Oriente mediterráneo o en la misma Córdoba, en donde quedarían algunos en ruina. Las puertas islámicas de Granada y Málaga, con arco y dintel decorativo despezado, parecen forma local, surgida en una de esas dos ciudades.

[1] T. B. (L.), *La portada de San Esteban en la Mezquita de Córdoba* (AL-ANDALUS, XII, 1947, pp. 139-144).

Los falsos dinteles formados por ladrillos de canto inclinados, a modo de dovelas, no quedaron limitados a ellas ni al siglo XI y primera mitad del XII. Fué forma heredada por la arquitectura almohade — buen argumento para los que la suponen nacida en Granada —. Usáronse, sobre todo, en los dinteles de los recuadros que en los alminares suelen limitar los paños algo más remetidos en los que se abren los huecos, como en los de la mezquita de Tinmallāl y en la Kutubiyya de Marrākuš,



Roma. — Detalle de la estructura del «Tabularium» (año 78 a. J. C.), según Durm.

estos últimos pintados y con redientes. Prosiguió su empleo en el siglo XIV, lo mismo en la arquitectura granadina que en la de Marruecos [1]. A veces se labraron en piedra, con falsas dovelas resaltadas alternando con otras rehundidas [2]. En Granada tenía dintel de ese tipo, encima del arco, la puerta de Siete Suelos, y lo conservan las de la Justicia y del Vino, todas ellas en la Alhambra, así como la de Bibarrambla, reconstruída en sus alamedas. Grande y de ladrillo es el falso dintel que hay sobre la puerta del Corral del Carbón, material del que son también los existen-

1 Por ejemplo, en la primera mitad del siglo XIV, en Fez, en los alminares de la ŷāmiᶜ al-Ḥamrā', de la ŷāmiᶜ al-Zhar, de la ŷāmiᶜ al-Šarabiliyyīn y de la ŷāmiᶜ Abū-l-Ḥasan.

2 Así están, en los huecos más bajos de algunos de los frentes, en el alminar almohade de Rabat llamado torre de Ḥasan.

tes sobre unos arcos ciegos de los muros de la alcazaba de Gibraltar. En Málaga, el gran arco de ingreso a las Atarazanas tuvo asimismo encima un dintel de dovelas alternativamente salientes y rehundidas. Otros semejantes, pero de ladrillo, hay en lugar lejano, sobre las puertas de la iglesia mudéjar de San Andrés de Aguilar de Campos, en la Castilla septentrional.

Muchas son las construcciones de Berbería del siglo XIV en las que, por tradición almohade, se dispusieron dinteles idénticos puramente decorativos. Entre otras, los hay en los alminares de las mezquitas de Ibn Ṣāliḥ en Marrākuš (721 = 1321) y de las madrazas Ṣaffārīn y Bū-ʿInāniya, en Fez. Dintel semejante tiene el arco interior de Bāb al-Menara de Túnez, levantado en la segunda mitad del siglo XIII; en Ifrīqiya siguieron empleándose hasta tiempos avanzados.

Casas y palacios almorávides.

Hace algunos años nada sabíamos de las casas y palacios construídos en al-Andalus y Berbería en la primera mitad del siglo XII, bajo el dominio almorávide. La publicación reciente de descripciones de las ruinas del palacio situado al pie de la fortaleza de Monteagudo, en la vega de Murcia, y de la casita cuyos cimientos se encontraron accidentalmente en el barranco de la Chanca de Almería [1], da alguna luz sobre las viviendas de esa época. En excavaciones realizadas por Jacques Meunié en Marrākuš, bajo la dirección de Terrasse, se han encontrado res-

[1] Leopoldo Torres Balbás, *Paseos arqueológicos por la España musulmana: Murcia* (*Bol. de la Junta de Patron. del Mus. Prov. de Bellas Artes de Murcia*, años XI y XII, 1932 y 1933, Murcia 1934), y *Monteagudo y «el Castillejo en la vega de Murcia»* (Al-Andalus, II, 1934, pp. 366-372); R., *Restos de una casa árabe en Almería* (Al-Andalus, X, 1945, pp. 170-177); Gómez-Moreno, *El arte árabe español hasta los almohades, Arte mozárabe*, pp. 268-270 y 279-282. En esta obra se atribuye al período de taifas, es decir, al siglo XI, la casita de Almería, y se publican dibujos de los zócalos aparecidos en el Castillejo, hoy destruídos. En el artículo *Restos de una casa*, atribuí la almeriense al siglo XIII; hoy la creo de época almorávide y destruída, con el barrio al-Ḥawḍ, en el que estaba, durante la ocupación cristiana de la ciudad (1147-1157).

tos de palacios almorávides y de la primera alcazaba del fundador de esa ciudad, Yūsuf b. Tāšufīn.

Característica común al palacio murciano, a los excavados en Marrākuš y a la casita de Almería es la decoración de los zócalos de sus habitaciones con bellas y complicadas tracerías pintadas de líneas rojas rectas y curvas, dibujando lazos. Perduraron esos zócalos en el arte nazarí y en el mudéjar [1] y, con técnica distinta, más permanente, sirvieron de modelo a los cerámicos de alicatado, de lazo, de tan espléndido desarrollo en la Alhambra. Parecen esos zócalos pintados invención del período almorávide, pues apenas existen antecedentes de ellos.

Contrasta con la ingeniosidad y perfección de los dibujos que los adornan la rudeza y mal arte de los capiteles, de órdenes corintio y compuesto, de hojas lisas, aparecidos en el Castillejo y en la casa almeriense, semejantes a otros de la mezquita de Tremecén.

La Qubbat Barūdiyyīn de Marrākuš.

Pero la nueva aportación, de máxima importancia para el conocimiento del arte bajo los almorávides, es la *qubbat* Barūdiyyīn, cuya primera noticia se publicó en estas páginas [2]. Se halla en la mezquita de Marrākuš, fundada por ʿAlī ibn Yūsuf a principios del siglo XII, y parece fué *qubba* funeraria de un alto personaje [3], aprovechada más tarde para unas letrinas. Tras su excavación y reparo, que ahora se realizan, esperamos que el señor Terrasse publique detalladamente, con su competencia habitual, monumento tan señero.

La cúpula es obra de ladrillo, cubierta interiormente de decoraciones de yeso. Los ocho arcos que la forman se entrecruzan con un trazado semejante al de los de la cúpula que pre-

1 Leopoldo Torres Balbás, *Los zócalos pintados en la arquitectura hispanomusulmana* (Al-Andalus), VII, 1942, pp. 395-417).

2 *La Qubba Barūdiyyīn à Marrākuš*, por Boris Maslow (Al-Andalus, XIII, 1948, pp. 180-185).

3 Terrasse, *Conséquences d'une invasion berbère*, p. 680.

cede al miḥrāb en la mezquita de Córdoba, dejando en el centro un espacio octogonal, cubierto con una bovedita gallonada, casi idéntica a la que ocupa el mismo lugar en el ejemplar andaluz. Pero los arcos de medio punto de éste, en el de Marrākuš están formados por lóbulos o arcos de círculo, separados por partes planas en forma de pequeños ángulos rectos. Las superficies comprendidas entre sus arranques cúbrense de fino ataurique de yeso tallado, rodeando en cada paño a una venera.

Si la filiación de esta obra excepcional es cordobesa, su arte evoca también la exuberancia barroca del de los reinos de taifas, conocido a través de los restos de la Aljafería de Zaragoza. La complicación de sus formas, riqueza de superficies y abundancia y profusión del ornato, emparéntanla con las cúpulas, también de ladrillo y yeso, que más de quinientos años después cubrieron abundantes santuarios andaluces, como los Sagrarios de Priego y Lucena y las iglesias de San Juan de Dios y de las Religiosas Agustinas de la Madre de Dios en Antequera.

La cúpula de la *qubbat* Barūdiyyīn es, por tanto, obra esencialmente hispánica, expresión artística de una tendencia barroca y anticlásica del espíritu nacional, que brota periódicamente con pujanza extraordinaria en el transcurso de nuestra historia artística.

El almimbar de la Kutubiyya de Marrākuš.

El almimbar de la mezquita Kutubiyya de Marrākuš, obra, en el detalle, de belleza y perfección únicas, fué dado a conocer cumplidamente por Basset y Tarrasse [1]. Una inscripción cúfica, tallada en el respaldo de su plataforma alta, dice se hizo en Córdoba; la fecha de terminación, que figuraba después, está borrada. Bajo la fe de una crónica tardía y de mediana autoridad, *al-Ḥulal al-mawšīyya*, se ha atribuído a ʿAbd al-Mu'min, suponiéndola obra almohade [2]. Pero el malogrado arabista Sauvaget

[1] Henri Basset y Henri Terrasse, *Sanctuaires et forteresses almohades* (Paris 1932), pp. 234-270.

[2] Edic. de Túnez, p. 109. Construyó «el califa ʿAbd al-Mu'min en la Casa

leyó otro epígrafe, en pequeños caracteres cúficos, que había pasado inadvertido, situado en los cimacios de los capiteles de unas columnillas que aparentan sostener dos arcos decorativos labrados en el respaldo de su plataforma superior [1]. De los tres cimacios en los que se desarrollaba la inscripción, borróse la del central, sin duda intencionadamente por los almohades. Dice así: «Dios mío, asiste al emir... ibn Tāšufīn, y después de él a su heredero designado». Sin duda, el nombre borrado es el de ᶜAlī ibn Yūsuf. Don Manuel Gómez-Moreno ha recordado que en las monedas comienza a aparecer el hijo de ᶜAlī como heredero en las fechadas en 1139, de modo que entre este año y el de 1143 en que murió el monarca se haría el mimbar [2].

Venían los almohades usurpando la gloria artística de una obra de extraordinaria belleza y perfección, que también debe contarse en el haber de sus enemigos los almorávides, bajo cuyo dominio se labró. El almimbar de la Kutubiyya de Marrākuš es obra puramente andaluza, más concretamente, cordobesa. Demuestra que dentro de la gran ciudad, decaída de su grandeza califal, a pesar de las múltiples catástrofes que sufrió en el siglo XI, a pesar de asedios, incendios y matanzas, subsistieron en quebradas y angostas callejuelas talleres en los que admirables artesanos, indiferentes al estrépito bélico y a las luchas políticas que en la Historia han ahogado el ruido de sus herramientas, tallaban la madera y recortaban y yuxtaponían trocitos de metal y de hueso con perfección insuperable.

El arte de este almimbar emigrado a Berbería, no es fruto

de piedra — *Dār al-ḥaŷār* — otra mezquita, en la que oró los viernes y emprendió la construcción de la mezquita aljama, y derribó la que había en la parte baja de la ciudad, construída por ᶜAlī b. Yūsuf... Se trasladó a ella un almimbar grande, que se hizo en al-Andalus, con extremada perfección. Sus paneles eran de áloe y de sándalo rojo y amarillo, y sus chapas de oro y plata, ...» (Ambrosio Huici de Miranda, *Al-Ḥulal al-mawšiyya* [trad. esp.], Tetuán 1952, pp. 171-172).

1 Jean Sauvaget, *Sur le mimbar de la Kutubiya de Marrakech* (*Hespéris*, XXXV, 1949, pp. 313-319).

2 Gómez-Moreno, *El arte árabe español hasta los almohades, arte mozárabe*, p. 294.

brotado en la primera mitad del siglo XII, bajo el dominio de los almorávides africanos, sino consecuencia de secular tradición de talleres cordobeses. «Los más hábiles artesanos — escribió un historiador del siglo XIV que había intervenido activamente en la construcción de los monumentos mariníes de Tremecén — están de acuerdo en que el almimbar de la mezquita de Córdoba y el de la Kutubiyya de Marrākuš son los mejor labrados que existen; los orientales, a juzgar por sus obras, no saben tallar bien la madera» [1].

El de la mezquita mayor cordobesa no tenía par en el mundo según el Idrīsī. Se hizo en el reinado de al-Ḥakam II. Siete eran sus gradas y deslizábase sobre cuatro ruedas, penetrando para su guarda por una puerta estrecha y larga (hoy tapiada, pero que se acusa por la parte posterior del muro) situada a la izquierda de la que permitía al califa la entrada desde el alcázar.

El citado geógrafo dice que trabajaron en la talla y pintura de este mueble incomparable, obra de ebanistería con incrustaciones de márfil, ébano, boj, sándalo rojo y amarillo, y áloe, seis obreros con sus ayudantes, cada uno de los cuales recibieron medio miṭqāl muḥammadī diario, durante siete años [2]. Según Maqqarī costó 35.705 dinares. Metido en su pequeño aposento, subsistía aún en la segunda mitad del siglo XVI, cuando lo vió Ambrosio de Morales, que dice estaba «riquísimamente labrado» y registra su ruina: «Pocos años ha que lo deshicieron, no sé con qué fin, y así pereció aquella antigüalla» [3]. «Al autor de la destrucción de estas obras excelsas — escribía Ibn Marzūq en el siglo XIV — Dios le pedirá cuentas y castigará, pues ha hecho desaparecer monumentos de gloria para el islam, que habían ilustrado la religión eternamente» [4].

[1] E. Lévi-Provençal, *Un nouveau texte d'histoire mérinide: Le Musnad d'Ibn Marzūḳ* (*Hespéris*, V, 1925, p. 133 del texto y 65 de la trad.).

[2] Idrīsī, edi. Dozy y de Goeje, p. 210 del texto y 260 de la trad.

[3] *Las antigüedades de las ciudades de España...* que escribía Ambrosio de Morales, X (Madrid 1792), p. 65.

[4] Lévi-Provençal, *Le Musnad d'Ibn Marzūḳ* (*Hespéris*, V, 1925, p. 33 del texto y 66 de la trad.). Ibn Marzūq dice que un gran número de fragmentos del almimbar de Córdoba llegaron a Marruecos.

En 1145 se terminó el almimbar de la mezquita Qarawiyyın de Fez, inédito aún, cuya próxima publicación se anuncia. Casi contemporáneo del de la Kutubiyya de Marrākuš, es probable que sea también obra importada de Andalucía. — L. T. B.

EL BAÑO MUSULMÁN DE MURCIA Y SU CONSERVACIÓN

Aunque parezca extraño a un observador un tanto al margen de nuestra vida, la inclusión entre los «nacionales» o «arquitectónico-artísticos» no asegura a los edificios de épocas pasadas contra la destrucción, producida, ya por su abandono, en colaboración con el tiempo, ya por la más rápida de la voluntad humana. En ocasiones, como ha ocurrido recientemente con el castillo de San Marcos del Puerto de Santa María, la historia de cuya fundación se relata en las *Cantigas* de Alfonso el Sabio [1], monumento de excepcional importancia histórica y arqueológica, incluído entre los amparados por el Estado, sufren restauraciones radicales, se les moderniza y pone tan nuevos por gentes incompetentes en estos delicados menesteres técnicos, que pierden, a la par que autenticidad, belleza y valor arqueológico.

Las leyes, perfectas casi siempre, pero incumplidas, no protegen eficazmente las obras artísticas pretéritas cuando las gentes carecen de cultura y sensibilidad suficientes para comprender su valor y apreciar su belleza. Tan sólo con una lenta y continuada labor misionera, de educación de las generaciones jóvenes, se conseguirá algún día que los monumentos aún subsistentes disfruten de la estimación y el respeto debidos. Labor a realizar primero donde se formen educadores y maestros, para que éstos, en escuelas, colegios e institutos, hablen a sus alumnos sobre la historia local en relación con la española, y los lleven con frecuencia a visitar los restos y monumentos de otros

[1] Leopoldo Torres Balbás, *La mezquita de Al-Qanāṭir y el santuario de Alfonso el Sabio en el Puerto de Santa María* (Al-Andalus, VII, 1942, páginas 417-437).

tiempos que su respectiva población conserve. Así se logrará llevar a la conciencia colectiva la idea de que toda generación es un eslabón de ininterrumpida cadena, heredera de un patrimonio espiritual y de una cultura a transmitir a las futuras. La conciencia histórica es una de las características más acusadas que separan al hombre civilizado del que no lo es. Bárbaro será si carece de ella, aunque domine una técnica modernísima y disfrute de sus más recientes avances.

Generaciones futuras, conocedoras del pasado y educadas en el respeto y el amor de sus restos, no proyectarán el derribo de éstos para transformar las viejas ciudades, con ideal urbano de nuevo rico, en otras modernas, de anchas avenidas, calles tiradas a cordel y rascacielos.

En urbes tan saturadas de arte e historia como son muchas de las españolas, uno de los primeros pasos para estudiar el complejo problema de su reforma interior es señalar en su plano los edificios o conjuntos urbanos que por su belleza, carácter o interés histórico o arqueológico merezcan conservarse. Después, vendrá el trazar nuevas calles o modificar las existentes, siempre respetando los edificios y conjuntos señalados. Una vieja ciudad se ha ido formando en lenta labor de siglos, a través de los cuales adquirió personalidad y carácter. La labor multisecular puede ser borrada rápidamente por la barbarie, unida a la incompetencia. Mientras se alcanza el nivel de cultura cívica suficiente para que esos hechos no ocurran, el Estado debe de velar para que nuestras viejas ciudades no vayan perdiendo el carácter y la belleza que aún conservan muchas de ellas. Sus proyectos de reformas urbanas merecen ser cuidadosamente estudiados y discutidos, con la intervención, entre otros técnicos, de los que sientan el espíritu tradicional de la urbe y sean capaces de fijar lo que debe subsistir de ella. Pues la reforma de las ciudades exige en los que la dirijan una cierta formación. Hay que condenar la creencia, muy generalizada, de que cualquiera es capaz de fijar las directrices generales de un cambio urbano. Hace días un telegrama aparecido en la prensa diaria informaba del proyecto de una autoridad municipal de derribar los edificios que rodean una vieja catedral, sin duda para dejarla aislada, en

el centro de una gran plaza. Ignoraba el proyectista que seguía una moda triunfante en Francia hace un siglo, cuya difusión hizo perder carácter y ambiente medieval a edificios destinados a verse parcialmente, entre reducidas viviendas que, por contraste, contribuyen a aumentar la impresión de su grandeza. Lo mismo puede decirse, entre otros edificios, de la mezquita de Córdoba; a nadie hasta ahora, felizmente, se le ha ocurrido derribar las casas que la circundan para construir un parque.

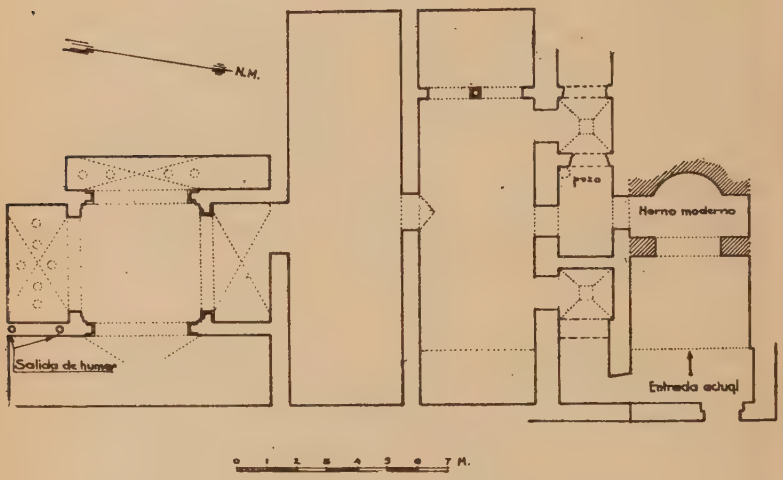
A veces, peor que la pobreza es la abundancia de recursos. En una casa venida a menos, por grande que sea su decadencia, suelen subsistir vestigios del noble mobiliario de otras épocas. Si, rota la tradición, sobreviene un enriquecimiento rápido de sus moradores, todos esos objetos viejos, medio destrozados, pero conservando aún reflejos de dignidad y belleza, serán desechados para sustituirlos por otros relumbrantes modernos, de pésimo gusto casi siempre.

De su pasado islámico, tan sólo conserva Murcia los restos de un baño. Hace años que, para protegerle y asegurar su conservación, fué incluído entre los monumentos tutelados por el Estado. Nada más se hizo; el edificio, transformado en casa de vecindad y horno de pan, siguió ruinoso, en parte, y abandonado. Actualmente se trata de derribarle para abrir una nueva calle. Pero esa vía, torpemente proyectada cortando un resto monumental único, puede y debe desviarse; no hay razón alguna de interés público que aconseje su trazado recto, como en cualquiera ciudad norteamericana. Con un trazado curvo o quebrado ganará en perspectiva y belleza, y, sobre todo, salvará una reliquia del pasado de la ciudad, un recuerdo de su historia. ¡Qué honor para los gestores municipales, si así se hace, cuando el día de mañana se diga cambiaron la dirección de una calle por razones de orden puramente espiritual!

Los restos de ese baño árabe están en la casa nº 15 de la calle de la Madre de Dios [1], y redúcense a varias salas aboveda-

[1] La descripción siguiente refiérese al estado del baño hace unos veinte años, última vez que lo visité.

das. Por una, cubierta con un medio cañón rebajado, tienen hoy el ingreso, que se hace descendiendo desde el nivel de la calle; probablemente por este mismo lugar o por otro próximo entraríase cuando estaba en uso; son obras modernas un arco sobre dos pilastras y el horno que se ve a su fondo [1]. Una puerta en el muro de la izquierda lleva a una angosta nave, dividida en un tramo central cubierto con un medio cañón, y dos pequeñas cá-



Murcia. — Planta de los restos del baño hispanomusulmán.

maras inmediatas, que lo están con bóvedas esquifadas, de espejo, es decir, con su parte central plana.

Tras ellas, se prolonga, a uno y otro lado, la nave, cubierta con un medio cañón de eje longitudinal. Siguen después dos salas rectangulares, alargadas, paralelas a la nave descrita, orientadas de este a oeste, de 13,25 metros de longitud y 3,80 aproximadamente de ancho. Tienen también bóvedas de medio cañón. En la primera, a la derecha, dos arcos, apeados en pilastras y en una columna central de piedra, forman un atajo. La segunda sala es-

[1] Dice González Simancas, en su inédito «Catálogo monumental de Murcia», haberse encontrado un gran aljibe bajo los escalones de ingreso.

tuvo iluminada por varios tragaluces, perforados en su bóveda y hoy ciegos. Desde ella pásase, por una puerta ensanchada modernamente, a una de las cuatro galerías, desiguales en longitud y anchura, que rodean lo que hoy es un pequeño patio y en época islámica fué una estancia cuadrada, de cuatro metros de lado, cubierta con bóveda desaparecida; probablemente sería de paños. Subsisten los arranques de las trompas de ángulo, pero de tal modo recubiertos por revestidos modernos, que no es posible distinguir su forma.

Descansaba la bóveda o cúpula sobre cuatro grandes arcos de herradura muy cerrada, apeados en cimacios de piedra pizarrosa de Espinardo, con molduración de listel y nacela; a las columnas que los sostenían sustituyen pilastras de ladrillo. Las estrechas naves que rodean este espacio, hoy sin bóveda, cúbrense con otras de arista, perforadas por pequeños tragaluces o claraboyas.

Empotrados en uno de los muros de separación de esas naves, se ven dos conductos de humo, indicando que bajo estas habitaciones hay un hipocausto. Falta otra cámara inmediata, la más caliente — *al-bayt al-sajūn* — junto a la cual estarían el horno y las habitaciones de servicio. En la estrecha nave, a la que se pasa desde la de ingreso, hay un pozo que proporcionaría agua al baño.

Los muros son de argamasa y mampostería de piedra de río, y las bóvedas y arcos, de ladrillo, con gruesos tendeles de cal, despiezadas las de arista con los arcos del patio. El edificio pudiera ser del siglo XI o XII; pero, si suponemos contemporáneas de su construcción las boveditas de espejo, no debió de levantarse en fecha más tardía que el siglo XIII, poco antes de la conquista y paso a manos cristianas de la ciudad de Murcia. Tal vez sea éste el baño concedido por Alfonso X en 1274 a don García Martínez, obispo electo de Cartagena, en Murcia, cerca de la iglesia de Santa María, «con el forno, e con el banno, e con las tiendas, e con todas sus pertenencias» [1].

1 *Mem. Hist. Español*, tomo I (Madrid 1851), doc. CXXXIV, pp. 296-297.

La Dirección de Bellas Artes y el Ministerio de Educación Nacional no permitirán seguramente la bárbara destrucción del baño murciano. Impónese su adquisición [1], tras la que deben de realizarse en él las obras necesarias para conservarle dignamente. — L. T. B.

LEONARDO DE VINCI Y LAS BÓVEDAS HISPANOMUSULMANAS

En el año actual se cumplen 500 del nacimiento de Leonardo de Vinci (1452-1519), ardiente espíritu creador. No parece que en España, tierra hoy tan fértil en conmemoraciones, se haya prestado mucha atención a la del gran artista italiano. El momento es oportuno para recordar que en sus copiosos cuadernos de dibujos, fiel registro de sus infinitas curiosidades, no faltan temas hispánicos.

En varias de las hojas de esos cuadernos, testimonio fehaciente del ingenio de un hombre extraordinario, hay croquis de plantas de iglesias y capillas de planta poligonal, con bóvedas hispanomusulmanas de arcos o nervios que se entrecruzan sin pasar por el centro [2], siempre según la traza de las que cubren en la mezquita de Córdoba los tramos que flanquean el que precede al *miḥrāb*, correspondientes a la ampliación de al-Ḥakam II (962-965). En algún dibujo Leonardo reduce a dos los cuatro pares de nervios paralelos de esas bóvedas, y los aplica al tramo central del crucero de una iglesia de planta basilical [3]. Y en otra hoja limita el dibujo a las estrellas que forman la proyección de los nervios, sin completarlos con el trazado de líneas de planta de edificio alguno [4]. A varias de estas plantas acompañan cro-

[1] En 1932 el edificio en el que estaba el Baño valía 36.400 pesetas; la renta anual era de 2.052; 1.539 el líquido imponible y 329,65 la contribución anual.

[2] Cuadernos de dibujos de Leonardo de Vinci: Biblioteca del Instituto de Francia, en París, vol. B, p. 25 *v*; Códice Ashbur, II, fº 5 *v*; Milán, Ambrosiana, Códice Atlántico, 362 *v-b*, lám. 1.232.

[3] Bib. del Inst. de Francia, vol. B, 173, p. 52 *r*.

[4] Milán, Ambrosiana, Cód. Atlántico, 271 *v-d*, lám. 914.

quis en perspectiva de los alzados de los edificios a que corresponden. Son casi todos estudios de templos de disposición central, a base de un octógono, cubierto con bóveda hispanomusulmana, rodeado de una serie de pequeñas capillas de esa misma planta, circular o de traza más complicada. No hay dibujos que den idea de cómo pensó Leonardo solucionar el intradós de las cúpulas. Los de alzados exteriores ostentan formas plenamente de renacimiento, en los que se busca agrupaciones de masas pintorescas, escalonadas unas veces desde la periferia para culminar en elevada cúpula central, flanqueada esta otra por altos campanarios [1].

Tal vez dibujase Leonardo estos croquis cuando residía en los últimos años del siglo XV — desde 1482 — en la corte sforzesca de Ludovico el Moro, en Milán, la más magnífica de la Italia contemporánea, en la que coincidió con Bramante. Los dos grandes artistas, como otros varios del renacimiento, se interesaban entonces en la solución del problema de templo con gran cúpula central, conseguida algunos años después en San Pedro de Roma. Pero mientras Bramante, al que se pidió consejo para la cúpula de la catedral de Milán, tendía a la realización del experimento concreto, Leonardo, «discípulo de la experiencia», según él mismo se llamaba, limitaba su estudio a escritos y croquis. El primero intervino en la construcción del *duomo* de Pavía, con una gran cúpula como tema principal; Vinci, a juzgar por uno de sus dibujos, no estaría ausente de la discusión del proyecto [2].

Los croquis de Leonardo de edificios con cúpula central, como los análogos de otros artistas italianos y los proyectos que condujeron a la construcción de la gran iglesia de San Pedro, inspiráronse en edificios del Imperio romano, sobre todo sepul-

[1] A. Venturi, *Storia dell'Arte Italiana*, XI, *Architettura del cinquecento*, parte prima (Milán 1938), pp. 41-46. Otro dibujo de planta de iglesia de tres naves con gran cabecera cuya parte central se proyectó cubrir con una bóveda hispanomusulmana como las aludidas, figura en el vol. B, f° 24 *r*, Instituto de Francia; lo reproduce Alberto Sartoris, *Leonard architecte* (Paris 1952), p. 123.

[2] Leonardo estuvo en Pavía en 1490, con Bramante y Francesco di Giorgio Martini, para tratar de la construcción de la cúpula de la catedral.

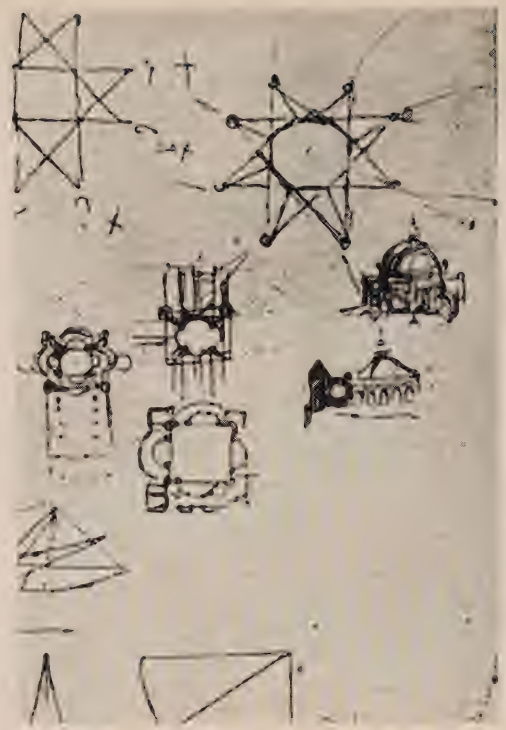
crales, tan insistentemente medidos y dibujados en el siglo XVI, desaparecidos muchos con posterioridad. De esa fuente surgieron la cúpula y cabecera de Santa María dei Fiori de Florencia y otras construcciones de Filippo Brunelleschi (1377-1446), cuyo eco se ve en los dibujos de Leonardo y en la cúpula, aún de sentido medieval, de la catedral de Pavía [1].

Pero lo que nos interesa especialmente del contacto de Leonardo con el arte hispanomusulmán es saber cómo llegaron a su conocimiento esas bóvedas por él dibujadas en proyección. Arturo Farinelli ha indicado el camino: el gran artista tuvo íntima amistad con el milanés Pietro Monti, al regresar éste de España. Monti había ido muy joven a ella, en la que escribió en castellano una obra ingeniosa y estrafalaria, en seis libros, dedicada al príncipe don Juan, y que se publicó en Milán en 1492, «interprete ex hispanico G. Aiora cordubensis», es decir, traducida al latín por el cordobés Gonzalo de Ayora, con el título *De dignoscendis hominibus* [2]. Con su experiencia y pericia en la ingeniería y táctica militar, parece influyó Monti no poco sobre Leonardo [3], al que describiría o dibujaría las para él rarísimas bóvedas vistas en la mezquita y en San Pablo de

[1] La semejanza de varios de los croquis de Leonardo con la planta de San Pedro de Roma trazada por Bramante, han hecho suponer a varios autores que Vinci influyó sobre la concepción del gran arquitecto toscano.

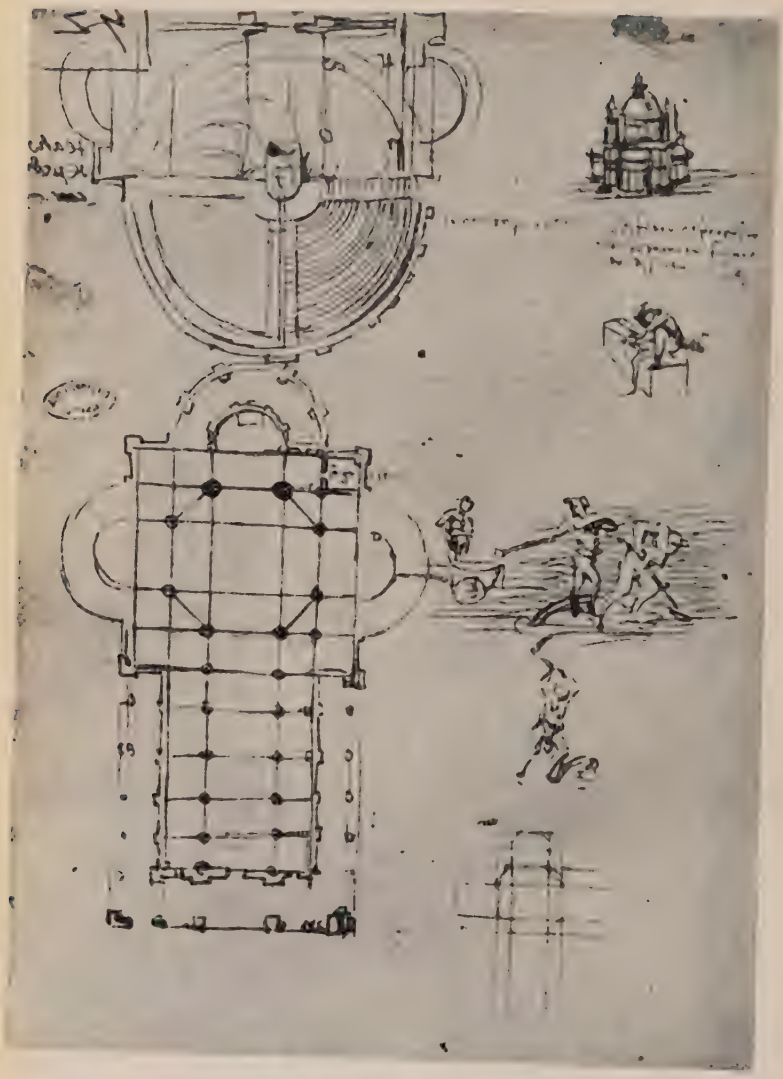
[2] *Essai sur la vie et les ouvrages du chroniqueur Gonzalo de Ayora, suivi de fragments inédits de sa chronique*, por E. Cat (Paris 1890); *Informe* sobre esta obra por Cesáreo Fernández Duro, en el *Bol. de la Real Acad. de la Hist.*, XVII, 1890, pp. 433-475. Por un albalá fechado en Granada el 2 de abril de 1501, los Reyes Católicos nombraron a Ayora su cronista. En 1503 figuró en el sitio de Salsas, haciendo papel de capitán, ingeniero y negociador. Según Cat, que estudió la obra de Monti, en su redacción intervino Ayora, al que aquél autorizó completarla con todo lo que estimase útil; en los libros V y VI, los más importantes, hay varios párrafos firmados por el cordobés.

[3] *Viajes por España y Portugal desde la Edad Media hasta el siglo XX*, *Divagaciones bibliográficas*, por Arturo Farinelli (Madrid 1920), p. 72. Dice el autor no haber podido averiguar la fecha del viaje por España de Pietro Monti, e interesaría conocer datos de su estancia en ella y de sus relaciones con Gonzalo de Ayora. Según Farinelli, un abuelo de Leonardo de Vinci, *ser* Giovanni, dejó su notariado de Florencia en la segunda mitad del siglo XIV para ir a negociar a España, y falleció en Barcelona.



Dibujos de Leonardo da Vinci. Milán, Biblioteca Ambrosiana, *Codex Atlanticus*, fol. 271 v. D.

Dibujos de Leonardo da Vinci. Milán, Biblioteca Ambrosiana, *Codex Atlanticus*, f. 362 v. B.



Dibujos de Leonardo da Vinci. París, Biblioteca del Instituto de Francia, vol. B, 173, p. 52 *r*.

Córdoba, aprovechadas por Vinci para los croquis de sus cuadernos, cuajados de ideas y soluciones ingeniosas y geniales.

Pero esta hipótesis tan razonable de Farinelli se complica con la intervención de Gonzalo de Ayora (1466-¿1538?). ¿No sería este cultísimo e inteligente cordobés, *non minus armis quam literis clarus* [1], gran técnico también en táctica y fortificación militar, residente muchos años en Italia junto al duque Galeazo Sforza, que en 1492 lo recomendaba a la Reina Católica, el que diese a conocer a Vinci las bóvedas de la mezquita de su ciudad natal? Ayora cursó estudios en la universidad de Pavía, y en la corte de los Sforza, en Milán, en los años finales de la penúltima decena del siglo XV, y seguramente trató a Leonardo y a Bramante, residentes entonces en ella [2]. Sabemos que Ayora hizo trazas o dibujos de fortificaciones y plazas fuertes [3].

Pocos años después, un artista más afortunado que Leonardo de Vinci, si la realización de una obra de arte supone mayor dicha que su concepción — tal vez Enrique de Egas —, consiguió ver levantada una cúpula de idéntica traza sobre el tramo central del crucero de la Seo de Zaragoza, modelo luego de las de Teruel y Tarazona.

En la misma Italia, en el siglo XVII, un gran arquitecto barroco cuyo nombre ha aparecido varias veces en estas páginas, Guarino Guarini (1624-1683), aprovechó también para sus creaciones bóvedas de idéntico trazado, y, más afortunado también que Leonardo, pudo contemplarlas ejecutadas. Pero este capítulo — no el postrero — de difusión de esas bóvedas, tan fecundas en consecuencias, merece ser tratado aparte.—L. T. B.

1 Petrus Martyr Anglariensis, *Epistol.*, lib. XXII, epist. CCCC.

2 *Cartas de Gonzalo de Ayora*, cronista de los Reyes Católicos, primer capitán de la Guardia Real, primer coronel de Infantería Española. Escribíalas al rey don Fernando en el año 1503 desde el Rosellón, sobre el estado de la guerra con los franceses. Dalas a luz D. G. V. (Madrid 1794), pp. (I)-(XXVI).

3 *Ibidem*, pp. (IV) y (V) y 17, 22 y 31.

HALLAZGOS NUMISMÁTICOS MUSULMANES [1]

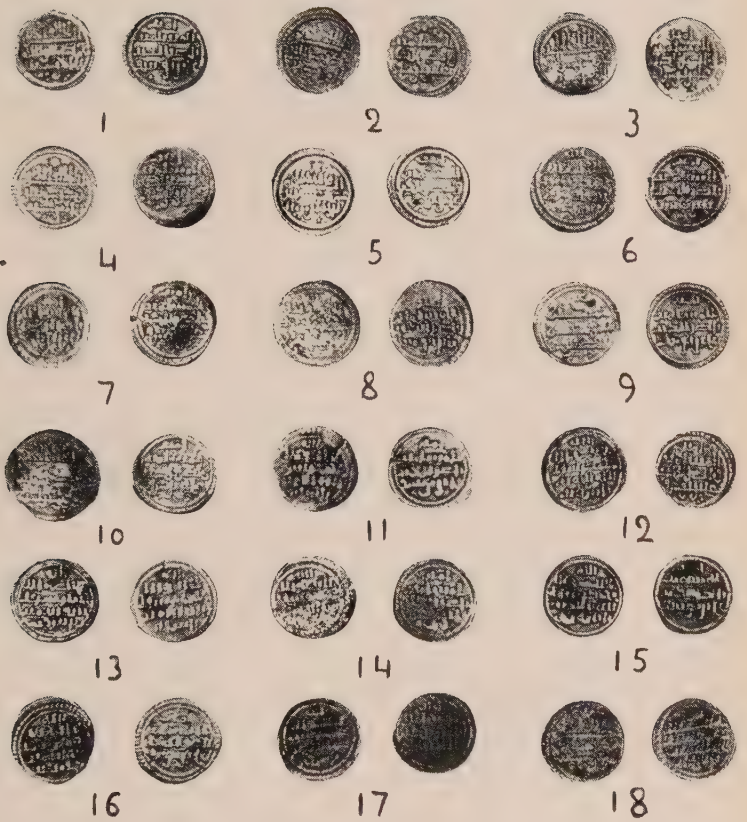
VI

Nº 57. OLIVA (Valencia). — En la partida llamada La Elca se halló a fines de 1951 una orcita, que se rompió al darle con el pico en obras de labor, conteniendo una cantidad de *dirhe mes*, cuyo número, por su dispersión, no puede precisarse, pero que iría hasta cerca del centenar, si no lo pasaba. De ellos han podido ser examinados 37 que recogió el Servicio de Investigación Prehistórica de la Diputación Provincial de Valencia, más 6 que fueron a parar a manos de un particular; de los últimos se tiene referencia por haberlos mostrado el señor Butiñá, de Barcelona. Ordenados por años los 43 vistos, son así (S. I. P. indica: en Valencia; B.: en Barcelona):

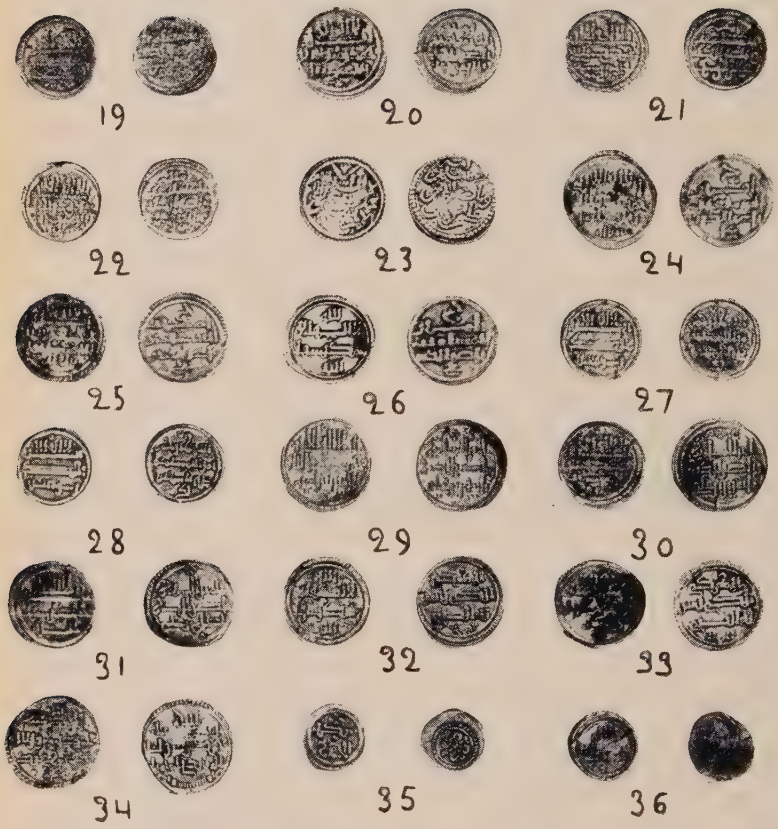
Año h. 330 (nº 396 de Vives), con el nombre de Qāsim y estrella (B.); otro ejemplar en S. I. P. Año 331 (nº 397 de Vives), con el nombre de Qāsim, pero el reverso en cuatro líneas, 2 ejemplares, en B.; 17 ejemplares de la misma ceca, al-Andalus, en S. I. P., del tipo de la estrella. Año 333, 2 ejemplares, de Muḥammad, ceca al-Andalus, en S. I. P., un en B., adición al nº 398 de Vives, último de 332. Año 334, 3 ejemplares con el nombre de Hišām en exergo, en S. I. P. Año 335 (nº 411 de Vives), un ejemplar con el nombre de ᶜAbd Allāh en exergo; 2 con el de Muḥammad, en S. I. P. Año 336 (nº 416 de Vives), un ejemplar con el nombre de Muḥammad en B.; 5 con el de ᶜAbd Allāh en S. I. P. Año 338 (nº 418 de Vives), un ejemplar con el nombre de Muḥammad y Madīnat al-Zahrā' en B.; 3 en S. I. P. Año 339, 2 ejemplares con los mismos nombres y ceca en S. I. P.; otro ejemplar, pero ceca al-Andalus y nombre ᶜAbd Allāh, en S. I. P. Total: 43 piezas.

Las observaciones mínimas que derivan de este escrutinio son: la abundancia de piezas con el nombre de Qāsim, que hi-

[1] V. AL-ANDALUS, XIV (1949), pp. 201-207; XV (1950), pp. 218-226 y 486-490; y XVI (1951), pp. 205-210.



Monedas halladas en Gibraleón.



Monedas halladas en Gibraleón.

cieron famosas las labras cordobesas entre los cristianos, cuyos documentos hablan del *argento casmí;* el corresponder al espacio conológico califal de los años h. 330-339 (941-950 de J. C.), del que tan pocos vestigios quedan en la región; el que se hayan dado en el despoblado llamado Elca, al pie del monte *Almuxich*, de positivo arabismo, lugar donde han aparecido restos romanos también. El hallazgo viene, pues, a ilustrar el pasado de la fértil comarca que se extiende entre Gandía y Denia. El estudio de las piezas del S. I. P. ha sido facilitado amablemente por don Domingo Fletcher Valls, director de éste.

Nº 58. Gibraleón (Huelva). — En 1943, a unos 6 km. de esta localidad, en las primeras estribaciones de la sierra de Andévalos, en el lugar llamado Pie del Romero, un leñador, al arrancar un lentisco, dió con la azada en una vasija de barro que contenía 40 o 50 *quirates* almorávides; 36 de ellos fueron adquiridos por el farmacéutico don Francisco Pérez de la Peña, a quien se deben las fotografías de los que aquí se publican. La primera noticia la debo a don Leopoldo Torres Balbás, quien me puso en comunicación con don Juan Ibáñez, secretario que fué de aquel Ayuntamiento, y el señor Ibáñez con don Francisco Pérez de la Peña, que tan amablemente ha facilitado el estudio del tesorillo. Del hallazgo tuvieron noticia don Miguel Asín Palacios y don Diego Angulo Iñiguez al tiempo de ocurrir.

El tesorillo se divide así, en la parte conservada: ʿAlī ibn Yūsuf, 23 piezas; Tāšufīn ibn ʿAlī, 5; anónimas, 3; con el nombre del Mahdī, 5; corresponde, pues, en su mayoría, al segundo y tercer califas almorávides. Su descripción y referencias a la bibliografía es así:

Nos 1-6: ʿAlī ibn Yūsuf (500-537 h. = 1106-1142 J. C.) con Amīr Sīr (Vives, nº 1.774). A: لا اله الا || الله || محمد رسول الله الامير سير. R: امير || المسلمين || ناصر الدين || علي بن يوسف. Nos 7-8 (Vives, nº 1.775). Nº 9: rev. como el nº 1.775 de Vives. Nº 10: ʿAlī ibn Yūsuf con Ibrāhīm. الامير ابراهيم en anverso. Nº 11 a 23 (Vives, nº 1.826), ʿAlī ibn Yūsuf con Tāšufīn. A: لا اله الا || الله || محمد رسول الله || الامير || تاشفين. R: أمير المسلمين || ناصر الدين || علي بن يوسف. Hay variantes pa-

leográficas: nº 23 en nesjí. Los nºs 24-26 son de ʿAlī con Tāšufīn, de la ceca Jaén, جيان, y corresponden al nº 12 de Codera. A: شفين تا||الامير || الله || محمد رسول الله || المسلمين || وناصر الدين || علي . R: لا اله الا الله || امير || ج. De Tāšufīn ibn ʿAlī (537-540 h.; 1142-1145 J. C.) con Ibrāhīm, son los nºs 27 y 28; en rev. تاشفين بن علي y ابراهيم. Los nºs 29 y 30 corresponden al nº 3 de Codera, p. 204. El nº 31 es variante del nº 1.871 de Vives, por llevar ناصر الدين. Piezas con el nombre del Mahdī: Los nºs 32 y 33 corresponden al nº 2.017 de Vives, del que son variantes por la distribución de las leyendas. Un quirate almohade de figura en este tesorillo, el nº 35, que corresponde al nº 6, lám. XXII de Codera. El nº 35 المهدي || الله, como el 36, es un medio quirate; respecto al último conviene recordar lo que don Francisco Codera escribía en 1879 en su *Tratado de Numismática Arábigo-española:* «Las monedas de plata, en especial las de ʿAlī, ofrecen tal variedad, que es sumamente difícil dar de ellas una idea exacta; tal multitud de leyendas ofrecen, que el dar noticia de las principales ocuparía no pocas páginas; en nuestras notas encontramos 89 leyendas diferentes entre monedas de plata y cobre...». Por tal motivo la clasificación intentada aquí se basa en las analogías que presentan las piezas vistas. Poner orden en las acuñaciones de ʿAlī no es tarea sencilla; paleográficamente pueden establecerse algunos grupos; otros se forman con los elementos onomásticos, *Sīr*, *Ibrāhīm*, etc.; alguna con los topográficos, *Jaén*. Históricamente el hallazgo tiene interés por estar en las rutas del Estrecho; corresponde al momento de la invasión almohade, de cuya dinastía hay un quilate, el 34, con las leyendas típicas, anterior a las acuñaciones de flan cuadrado.

Gibraleón, según la *Toponimia árabe* de don Miguel Asín, significa «monte de las fuentes» جبل العيون. Es tema para investigar el de la identificación que suele hacerse con la antigua ceca hispanofenicia de Olont (nº 8 de Vives, *La moneda hispánica)*.

FELIPE MATEU Y LLOPIS.

ÍNDICE DE LUGARES[1]

África, 27.
Āgmāt, 24.
Aguilar de Campos: San Andrés, 50.
Al-Andalus, 24 a 28; 30, 32 a 36; 42, 50, 64.
Al-Mahdiyya, 40.
Al-Mowaqqar, 11.
Al-Qasṭāl, 11.
Alejandría, 27.
Algeciras: cerca, 45.
Almazán: murallas, 43, 45.
Almería, 27; barrio de la Chanca, 50, 51; murallas, 35.
Amergo: fortaleza, 34, 44.
Andalucía, 27, 29, 34, 35, 55.
Andévalos: sierra, 65.
Antequera: iglesias de San Juan de Dios y de las Religiosas Agustinas de la Madre de Dios, 52.
Apa Jeremías: monasterio, 19.
Arabia, 19.
Aragón, 34.
Argel: mezquita mayor, 30 a 33; museo, 31.
Argelia, 17.
Atlas, 24.
Ávila: murallas, 43.
Badajoz, 10; alcazaba, 40, 44, 45.
Barcelona, 64.
Baṣra: cerca, 44.
Bein Taouda: fortaleza, 34.
Berbería, 27, 28, 30, 33, 50 53.
Burdeos: anfiteatro o palacio de Galiana, 47, 48.

Cáceres: cerca, 40.
Cartagena, 59.
Castilla, 50.
Constantinopla: Santa Sofía, 19.
Córdoba, 1, 2, 10, 33, 36, 48, 52; alminar de la mezquita, 1, 20, 21, 32, 57, 60; arrabal, 10; arrabal de la Ajarquía, 35, 46; arrabal Meridional *(al-Rabaḍ al-Qibli)*, 2; barriada de la Sagrada Familia, 3 a 8; barrio de las Ollerías, 23; campo de la Verdad, 2, 3; calle de Alfonso X *el Sabio*, 23; calle Rey Heredia, 9; cementerio y puerta de ʿĀmir al-Qurašī, 10; cerca, 35, 36, 46; convento de San Cayetano, 23; *maqbura* de Qurayš, 10; mausoleos de los Banū Marwān, 2, 9; Mezquita, 22, 30, 32, 48, 52 a 54; 62; Museo Arqueológico Provincial,

[1] En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la Revista. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

2, 3, 7, 8, 23; puerta de San Esteban, 48; ronda del Manrubial, 36; San Pablo, 62, 63.

Denia, 65.
Dura-Europos, 18; sinagoga, 17 a 19.

Écija: cerca, 45, 46.
Elvira, 34, 35.
España, 1, 24 a 28; 33 a 35; 40, 42 a 44; 46, 60, 62.
Espinardo, 59.

Fez: madrazas Ṣaffārīn y Bū-ʿInāniya, 50; mezquita al-Qarawiyyīn, 30, 33, 55.
Florencia: Santa María dei Fiori, 62.
Francia, 57.

Galilea, 19.
Gandía, 65.
Gibraleón, 65, 66.
Gibraltar: alcázar, 50.
Gibraltar: estrecho de, 27, 44, 46.
Granada, 33, 34, 41 a 43; 47 a 49; alcazaba Qadīma, 42, 43, 46; Alhambra, 49, 51; arco de los Pesos o Puerta Nueva, 41, 42, 44 a 46; barrios de la Alcazaba y Albaicín, 42; Corral del Carbón, 49; murallas, 35, 41 a 43, 46; puerta de Bibarrambla, 49; puerta Monaita, 42 a 44, 46; puertas de Hernán Román, 42; de la Justicia, del Vino y de Siete Suelos, 49.
Grecia, 28.
Guadalquivir, 2, 3, 24, 39.

Ḥammām Lif: sinagoga, 19.
Ḥammām al-Saraj, 11.
Hispalis, 36.

Ifrīqiya, 50.
India, 19, 27.
ʿIrāq, 27.
Italia, 19, 63.

Jaén, 35, 66.
Jerez de la Frontera: cerca, 45, 46.
Jerusalén, 18; *Qubbat al-Ṣajra*, 20.
Jirbat al-Minia, 11, 12, 14.

Khan Irbit: sinagoga, 19.
Kharāné, 11.

Leiden, 21.
Leptis Magna, 17.
Lisboa, 20.
Lucena: sagrario, 52.

Madaura, 17.
Madīnat al-Zahrā', 11, 15, 23, 24, 64.
Magrib, 27, 33.
Málaga, 26, 27, 47, 48; alcazaba, 45, 47; arco del Cristo, 47; Atarazanas, 50.
Mallorca: cerca, 35.
Marrākuš, 29, 34, 35, 50, 51; alminar de la mezquita Ibn Ṣāliḥ, 50; Kutubiyya, 49, 52 a 55; mezquita de Alī b. Yūsuf, 51; muros, 34; *Qubbat Barūdiyyīn*, 51, 52.
Marruecos, 27, 34, 44, 49.
Medina: mezquita omeya, 11, 14, 19.
Mediterráneo, 35.
Mesopotamia, 30.
Milán, 61 a 63; catedral, 61.
Monteagudo, 34, 61; castillo, 46, 50.
Mšaṭṭa, 11.
Murcia, 1, 34, 46, 50, 59; baño, 1, 55, 57 a 60; calle Madre de Dios, 57; iglesia de Santa María, 59.

Navas de Tolosa, 40.
Nedroma: mezquita, 30, 32, 33.
Niebla: cerca, 35, 45, 46.

Oliva: despoblado, 64, 65.
Olent, 66.

Palermo, 36.
Pavía, 63; *duomo*, 61, 62.
Península ibérica, 25, 28, 29.
Plasencia: murallas, 43.
Priego: sagrario, 52.
Puerta de Santa María: castillo de San Marcos, 55.

Qayrawān: mezquita mayor, 19.
Quṣayr ʿAmra, 11.

Rif, 34.
Roma, 28; Chripta Balbi o pórtico de Filippo, 48; San Pedro, 61.

Sabratha, 17.
Santarén, 39.
Sevilla, 26, 27, 33, 36, 40, 41, 43, alcazaba, 39; alcázar, 39; *Burŷ al-ḏahab* (Torre del Oro), 39, 40; murallas, 35 a 41, 46; muro de Bāb Ŷahwar (Puerta de la Carne), 39; puerta de Goles, 41; puertas de Córdoba y Macarena, 36, 40, 45; Torre Blanca, 37, 38, 40; Triana, 38.
Siria, 19.

Tagrart - Tremecén, 31.
Tajo, 34.
Tarazona, 63.
Tasghimut: fortificación, 34, 44, 45.
Teruel, 63.
Thibari, 17.
Tigris, 18.
Tinmallāl: mezquita, 49.
Tipasa, 17.
Tīt: *ribāṭ*, 44.
Toledo, 34.
Torcello, 19.
Tremecén, 30, 33, 54; *al-Qaṣr al-Qadīm*, 31, 32; mezquita mayor, 30 a 33, 51.
Trípoli, 17.
Túnez, 17, 19; *Bāb al-Menara*, 50.

Uarga, 44.

Valencia, 64.

Yabal-Seis, 11.
Yale: Universidad, 18.

Zaragoza: Aljafería, 52; Seo, 63.

ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

ʿAbd al-Dā'im ibn Aflaḥ al-Ŷaʿfarī, 9.
ʿAbd al-Mu'min, 52.
ʿAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir, 2, 9, 22, 35.
ʿAbd al-Wāḥid al-Marrākušī, 29.
ʿAbd Allāh, 2, 6, 8, 43, 64.
Aben Jaldūn, 39.
Abū-l-ʿUlā, 39.
Abū Yaʿqūb Yūsuf, 37, 39.
Ahmad Fikry, 20, 21.
Al-Falakī, 34.
Al-Ḥakam II, 10, 22, 54, 60.
Al-Muʿtamid, 24, 43.
Al-Ramādī, 2.
Alfonso I, 34, 35.
Alfonso VI, 43.
Alfonso VII, 27.
Alfonso X *el Sabio*, 55, 59.
ʿAlī b. Yūsuf, 26, 30, 32-35, 53, 65, 66.
Almanzor, 47.
Angulo Íñiguez (Diego), 65.
Asín Palacios (Miguel), 65, 66.
Ayora (Gonzalo de), 62, 63.

Bādīs b. Ḥabūs, 41.
Basset, 52.
Bramante, 61, 63.
Brunelleschi (Filippo), 62.
Butiñá, 64.

Canina, 48.
Carlomagno, 47.
Codera (Francisco), 26, 66.
Colin, 21.
Constantino, 17.
Creswell, 11, 13, 14, 17, 20.

Dozy, 21, 22, 25.

Egas (Enrique de), 63.

Fagnan, 21.
Farinelli (Arturo), 62, 63.
Fletcher Valls (Domingo), 65.

G. G. (E.), 1, 22.
Galiano, 27.
García Gómez, 26.
García Martínez, 59.
Gómez-Moreno (Manuel), 24, 30, 33, 34, 53.
Guarini (Guarino), 63.

Habūs b. Māksan, 41.
Ḥišām, 64.
Hišām II, 10.
Horacio, 28.

Ibáñez (Juan), 65.
Ibn Ḥazm, 2.
Ibn ʿIḏārī, 35.
Ibn Marzūq, 54.
Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, 37, 39.
Ibrāhīm, 65, 66.
Idrīsī, 26, 27, 36, 44, 45, 54.

Jalwa, 2.
Juan (don), 62.

Karīma, 4, 5.

Lambert, 17, 19, 20.
Lévi-Provençal, 21, 35.
Ludovico el Moro, 61.

Mahoma, 13, 16.
Maqqarī, 54.
Marçais (Georges), 19, 30 a 33.
Mateu y Llopis (Felipe), 1, 66.
Merino Muro (Enrique), 9.
Meunié (Jacques), 50.
Monti (Pietro), 62.
Morales (Ambrosio de), 54.
Morales Lupiáñez (José María), 37, 38.
Muḥammad, 64.
Muḥammad I, 2 a 4.

Ocaña Jiménez (M.), 10.

Pedersen, 13.
Pérez de la Peña (Francisco), 65.

Qāsim, 64.

Reina Católica, 63.
Reverter, 44.
Rodríguez Mora, 2, 5 a 7.
Roger II, 36.
Romero de Torres, 2, 4.

San Isidoro, 16, 17.
Sangallo (Giuliano de), 47.
Santos (Samuel de los), 1, 24.
Sauvaget, 11 a 17, 52.
Sforza (Galeazo), 63.
Ṣubḥ-Ŷaʿfar, 10.

T. B. (L.), 1, 20, 55, 60, 63.
Tāšufīn ibn ʿAlī, 65-66.
Terrasse, 27, 28, 30, 33, 34, 44, 50 a 52.

ʿUqār, 3, 4.

Vives, 64, 66.
Vinci (Leonardo da), 1, 60 a 63.

Yagmurasān ibn Zayyān, 32, 33.
Yūsuf ibn Tāšufīn, 29, 31, 34, 46, 51.

VARIEDADES

«AL-ANDALUS»

(SOBRE LA HISTORIA DE UN NOMBRE)

PARECE en principio superfluo preguntar el origen del nombre *Andalucía*, ya que cualquier diccionario u obra histórica trae la información de que *Andalucía* deriva de la expresión árabe *bilād al-Andalus*, que designaba la demarcación de los cuatro reinos moros de Granada, Jaén, Córdoba y Sevilla. Suele añadirse que *bilād al-Andalus* equivale a «tierra de los Vándalos» [1], debido a que esta tribu germana ocupó la región — si bien por poco tiempo, desde el año 411 al 429 — antes de embarcar para Africa en el puerto de *Traducta*.

Ahora bien: esta explicación tradicional no es satisfactoria ni desde el punto de vista fonético, ni desde el histórico. Fonéticamente, si partimos de una raíz germánica *Wandal*, el resultado en árabe habría sido * *Wandalus*, y en español * *Guandaluz* (cf. *Wilhelm* < *Guillén; Wād ar-raml* < *Guadarrama)*, y, si partimos de una forma latina con *V* inicial, el resultado habría sido en árabe * *Bandalus*, sin que ni en uno ni en otro caso se pueda llegar a *Andalus*. Históricamente, existe la dificultad de que los Árabes no encontraron ya Vándalos en España. No hubiese sido extraño que denominaran al país «tierra de los Godos», pero que lo llamasen «tierra de los Vándalos» resulta un burdo anacronismo.

1 Artículo *Andalus* (Streck), en la *Encyclopédie de l'Islām*, I, Leyde-Paris 1908, pp. 354-357.

En la necesidad de buscar otra solución, me atrevo a sugerir que esa denominación de la España meridional como «tierra de los Vándalos» fuera común entre los *beréberes* desde principios del siglo V, cuando los Vándalos pasaron desde España al África del Norte. Nada extraño sería que los beréberes de esa época hubiesen llamado a España la «tierra de los Vándalos», y que el nombre perdurara, aunque la península ibérica hubiese pasado a poder de los Godos. En beréber, tal expresión de «tierra de los Vándalos» sería en unas zonas algo así como * *zamurz Wandalus*, mientras en otras sería algo como * *tamurt Wandalus*.

Llegados a este punto, observemos que en beréber hay buen número de sustantivos cuyo genitivo empieza con *w* [1]. He aquí algunos casos:

aḍu, viento	gen.	*waḍu*
aman, agua	»	*waman*
ass, día	»	*wass*
ayyur, luna	»	*wayyur*.

Se dice, por ejemplo, *fkiid aman* (= dame agua), pero *fkiid imik waman* (= dame un poco de agua).

¿No cabría pensar que los beréberes acabaran por ver en *Wandalus* un genitivo, del que dedujeran un falso nominativo *Andalus? (Andalus* sería a *Wandalus* lo que *aman* es a *waman)*. Y, al llegar a Marruecos, los Árabes podrían haber oído de los Beréberes que, al Norte y a la otra orilla del mar, había una *zamurz Wandalus*, cuyos habitantes — les dirían — se llamaban *Andalus*.

Así, al menos, se soluciona la doble dificultad, fonética e histórica. La pérdida de la *w* inicial, que es preciso suponer, no se explica más que pensando que la denominación fué transmitida del beréber al árabe.

Werner Wycichl.

París.

TRADUCIDO DEL ALEMÁN EN LA REDACCIÓN

[1] H. Stumme, *Handbuch des Schilhischen von Tazerwalt*, Leipzig 1899, página 30. — El llamado «rapport d'annexion» existe también cuando el sujeto va seguido por el verbo.

ḤARĪŠ = RINOCERONTE

En una breve nota aparecida en AL-ANDALUS, XIV (1949), páginas 466-7 — y llegada recientemente a mi noticia —, E. Cerulli, después de haber dicho que la palabra *ḥarīš* es «un neologismo árabe tomado del etiópico», con la significación de *rinoceronte* [1], asegura que «el vocablo es, para el árabe, registrado por el solo diccionario de Freytag», añadiendo que «sería necesario, por tanto, buscarle la primera fuente».

Las siguientes observaciones harán ver más claro, espero, en esta materia.

La palabra *ḥarīš* viene, según toda probabilidad, de la raíz حرش (ḥáraša), *tener piel áspera*. Tal es, por lo menos, la autorizadísima opinión de C. F. Augusto Dillmann, autor del mejor diccionario etíope hasta ahora conocido, *Lexicon linguae aethiopicae*, Leipzig 1865, en cuya página 84 dice, bajo la palabra *ḥarīš:* «Nomen animalis, id. q. حريش *rhinoceros*, qui nomen a cutis asperitate traxit» (حرش *aspera cute fuit).*

Si la raíz de *ḥarīš* es un verbo de uso corriente y común a varias lenguas semíticas, parece obvio que el uso de esta palabra haya entrado en la lexicografía árabe mucho antes de Freytag. En efecto, si es cierto que G. W. Freytag (1788-1861) la registra en su gran *Lexicon arabico-latinum*, en cuatro tomos, Halle 1830-37, no lo es menos que dos siglos antes que él la registraba ya Antonio Giggeo en su precioso *Thesaurus linguae arabicae*, I (Mediolani 1632), 908 — impreso el mismo año de su muerte —, dando a la palabra الحريش (al-ḥariš), que deriva, como Dillmann, de la raíz حرش (ḥáraša), los siguientes significados: «Animalculum ad mensuram digiti, multis pe-

1 En cuanto al pretendido origen etiópico de *ḥarīš*, Amin Malouf viene a decir lo mismo en su *Muʿǧam al-ḥayawān*, *An Arabic Zoological Dictionary* (Cairo, al-Muktataf Press [1932], 203; pero añadiendo que — según el explorador alemán Teodoro von Heuglin, *Reise in Nordostafrika*, Brunswick 1875 – en el Sudán el rinoceronte es llamado *ḥarṭīṭ*, de *ḥarṭūṭ* = *cuerno*.

dibus praeditum. Camelus vorax. Camelus qui ob spinas quas ore contrectavit labris turgidis est. *Rhinoceros, Monoceron.* Maritimum animal quoddam. Serpens masculus variegatus.»

Francisco de Mesgnien Meninski (1623-1698) emplea también la palabra *ḥarīš*, con el significado — entre otros — de «rhinoceros», en su *Lexicon arabico-persico-turcicum*, II, 468, revisado y aumentado por Francisco de Klezl, quien utilizó, entre otras muchas obras, las *Descriptiones animalium*, de Forskal Petrus, Havniae 1775.

De otros autores más modernos, que usan asimismo la palabra *ḥarīš* para traducir «rinoceronte», bastará citar uno que otro: E. Gasselin, *Dictionnaire français-arabe*, II (París 1880), 618; Buṭrus al-Bustānī, *Muḥīṭ al-muḥīṭ* (Beirut 1870), 375 *b*, etc.

En la famosa obra *Fabrica linguae arabicae cum interpretatione latina & italica, acomodata ad usum linguae vulgaris et scripturalis* (Romae, Typis Sac. Congreg. de Prop. Fide, 1639), del arabista franciscano Dominicus Germanus de Silesia — antiguo misionero en Tierra Santa y más tarde bibliotecario de El Escorial —, obra editada siete años después de la de Giggeo, no hallo la palabra *ḥarīš*, sino que el autor emplea la palabra حرثيث (ḥarṯīṯ) para traducir «alicorno = *unicornis*» (p. 65) y «unicorno = *unicornus*» (p. 1.062). El «unicornio» no es otra cosa que el μονόκερως con que los LXX traducen la palabra hebrea ראם [1] (rĕ'ēm) de Num 23, 22; 24, 8; Deut 33, 17; Ps 22, 22; 29, 6; 92, 11. En Is 34, 7 el plural ראמים (rĕ'ēmîm) es traducido por ἀδροί *fuertes*. En todos estos lugares bíblicos la Vulgata traduce el griego por «rhinoceros» o por «unicornes».

La frase de Ibn Ḥazm, «Teme a tu Señor, *cuya fuerza es como la del ḥarīš*», hace alusión, tal vez, a Num 23, 22; 24, 8.

P. A. Arce, O. F. M.

Jerusalén, 27-X-1951.

[1] En Job 39, 9, 10, se escribe רים (rêm): grafía más próxima al *rîmu* asirio, al רימא (rêmâ) aramaico y al *ri'm* árabe. El רמים (rāmîm) de Ps 78, 69 parece que es una mala transcripción de כמרמים (kimmĕrōmîm), *como las alturas, el cielo*.

NOTICIAS

El 28 de octubre de 1952, la señorita Carmen Villanueva Rico, adscrita a la Escuela de Estudios Árabes de Granada, obtuvo el grado de Doctor en Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica, con una tesis intitulada *Contribución al estudio de la Farmacia árabe*, que mereció del Tribunal examinador la calificación de Sobresaliente.

* * *

El 8 de noviembre de 1952, organizada por la Escuela de Estudios Árabes de Madrid, dió una conferencia, en el salón de actos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Medinaceli, 4), el ilustre profesor de la Universidad de Chicago G. E. von Grunebaum, sobre el tema *Le profil de la civilisation musulmane.*

* * *

En el segundo período, correspondiente al año de 1952, de la Cátedra de la Fundación Conde de Cartagena, establecida en la Real Academia de la Historia, nuestro ilustre amigo el eminente profesor de la Universidad de Burdeos M. Robert Brunschvig pronunció, sobre el tema *Aspects de l'Islam nord-africain au Moyen-Age*, las siguientes seis conferencias: I. *Réflexions générales* (18 nov.); II. *Mouvements religieux* (21 nov.); III. *Cours et Capitales* (25 nov.); IV. *Poètes et Historiens* (28 nov.); y V y VI. *Relations avec la Péninsule Ibérique* (2 y 5 dic.).

Las conferencias, seguidas con atención por cuantos en Madrid se ocupan de estudios árabes, fueron nueva prueba del gran talento del orador, alcanzaron resonante éxito y han dejado en los medios culturales de nuestra capital un recuerdo imborrable.

* * *

Don Emilio García Gómez fué recibido solemnemente como Doctor honoris causa de la Universidad de Argel, en la ceremonia de reapertura de los cursos, que tuvo lugar en dicha Universidad el viernes 5 de diciembre de 1952. Los in-

mediatos días 8 y 9 pronunció en la Facultad de Letras de la misma dos conferencias: una íntima, en la cátedra del profesor H. Pérès, y otra pública, en la sala Gsell.

Como continuación de su viaje a Argel, el señor García Gómez, invitado en misión oficial por la Dirección de Instrucción Pública del Marruecos francés, hizo una detenida visita de todos los monumentos históricos y las bibliotecas del país, acompañado por su eminente colega el profesor Henri Terrasse, Director del Institut de Hautes-Études Marocaines de Rabat, y por el Inspector de Monumentos Históricos, M. Jean Meunier.

POLÉMICA

EN TORNO A MI TRADUCCIÓN DE «EL COLLAR DE LA PALOMA» [1]

Nolite iudicare et non iudicabimini: nolite condemnare et non condemnabimini.

(Luc., VI, 37.)

Arbor, revista general del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (institución de la que en estos momentos soy Consejero, a más de Director de uno de sus Institutos), ha tenido la amabilidad de insertar en su número 84 (diciembre 1952, pp. 443-462) una amplia reseña de mi traducción, publicada la pasada primavera, de «El Collar de la Paloma» [2]. La reseña es debida a un capellán castrense retirado.

Muchísimas gentes, de esas que siempre le buscan tres pies al gato, han dado en decir que esta reseña es extraña. Yo he tardado mucho en ceder a su opinión. Sostienen que es dura; pero ¿por qué no va a ser dura una reseña? Afirman que la dureza no va disimulada con la buena... — ¿cómo diríamos? —, con la buena edulcoración; pero la buena edulcoración o se apren-

[1] Ruego a los muchos lectores extranjeros de esta Revista que disculpen la inclusión de tan largo artículo, inútil para ellos y que ocupa el sitio de otros más interesantes. Pero como seguramente me perdonarán, al apreciar la necesidad en que me he visto de incluirlo, espero que, al fin y al cabo, no les aburra y les cuente cosas que pasan y que no está en mi mano evitar.

[2] *El Collar de la Paloma. Tratado sobre el amor y los amantes de Ibn Ḥazm de Córdoba.* Traducido del árabe por Emilio García Gómez, con un prólogo de José Ortega y Gasset. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1952.

de en la infancia o no se aprende nunca. Añaden que es demasiado dogmática, pues jamás emplea los condicionales («yo diría», «quizá podría corregirse»...) y siempre usa el ucase «tradúzcase»; pero ¿por qué el que está convencido firmemente de su opinión no va a exponerla en forma tajante y dogmática? Subrayan que con estadísticas graduadas («¿cuántas veces?», «¿graves o leves?») se hace a la ciencia indebida extensión de los diálogos penitenciales; pero sobre esto sería delicado emitir juicio. Creen, por último, que del análisis saca, sin demasiada coherencia, consecuencias improcedentes y hasta apunta ambiciones y conatos de denuncias; pero no se ve por qué razón no se han de sacar consecuencias del propio trabajo, y en cuanto a las ambiciones y conatos de denuncias son cosas que dependen de la calidad del alma de cada cual.

Más me inclinó a pensar que la reseña es, en efecto, extraña la comprobación de su miseria (pues es más que penuria) bibliográfica. Sobre «El Collar de la Paloma» (véase mi apéndice II, pp. 307-309) se han escrito, en todo el mundo, más de cincuenta volúmenes o trabajos, y resulta chocante que el autor de la reseña haya reducido en el uso este elenco al mínimum más estricto. En efecto, de las cuatro ediciones no maneja más que dos: la peor (que es la de Damasco) y, sin gran método, la de Bercher; de la cuarentena de importantes trabajos críticos, *ninguno;* de las seis traducciones, sólo la francesa de Bercher (aneja a la edición) y naturalmente la mía, sin echar de menos las demás, salvo la italiana de Gabrieli (asunto delicado sobre el que remito al lector a una nota que encontrará al fin de este trabajo). Raro es todo esto. Pero, aun aquí, ¿por qué una ciencia «descollante» no va a poder permitirse el lujo de despreciar la bibliografía y moverse airosamente y por su cuenta, con el mínimo apoyo libresco?

Hay, sin embargo, dos circunstancias externas que han acabado de persuadirme sobre el extraño carácter de la reseña, y son: 1ª, el hecho de que, apenas enterada de su publicación, la más alta autoridad del Consejo Superior de Investigaciones Científicas decidiera paralizar — «congelar» fué su expresión — la distribución del número de la revista que la contenía en el punto en

que se hallara; y 2ª, el hecho de que los editores de *Arbor* se hayan creído excepcionalmente obligados a abrir en sus páginas una «serena discusión científica o cultural» sobre el tema. Respecto al primer hecho, he de decir que sucedió, así como la publicación de la reseña, mientras yo andaba en largo viaje por el Norte de África, y que inmediatamente después de mi regreso, el día 3 de enero de 1953, apenas enterado de lo ocurrido, tuve el honor de ser recibido por el señor Presidente del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, al que rogué dejara sin efecto la medida en cuestión, y así me lo prometió. Sobre el segundo hecho, no extrañará al lector que yo no haya aceptado la hospitalidad que tan generosamente me brinda *Arbor*. No es por eso de «la serenidad», ya que, como habrían de concederme la misma que a mi crítico, con ella hubiera tenido holgadísimo margen y me habrían sobrado verdaderas montañas de tan preciosa sustancia. Es que cuando se habla de cosas técnicas, yo — ¡qué lo vamos a hacer! — me gusta hablar en las revistas técnicas, y no airear las cuestiones en la plaza pública ante personas que no las entienden.

Algo raro pasa, pues, con esta reseña. Pero, como en la clase de latinidad aprendí bien aquello del *nihil mirari*, vale más de momento no meterse en honduras, y atender a lo concreto. Lo concreto es que en la reseña se me hacen: una crítica a un pasaje de mi Introducción y 103 correcciones a mi traducción de «El Collar de la Paloma». Todo el mundo sabe que tengo cariño a este libro, y el discutir sobre él, aunque sea largo, no me importa. Voy a tratar de refutar primero la crítica a mi Introducción; hablaré después, lo más breve que pueda, de mi concepto de la traducción; responderé en seguida a las 103 objeciones, sin dejar ninguna, ni atrincherarme en las débiles, ni coger unos cuantos ejemplos cómodos, sino enfrentándome con las 103, *una por una y por su orden*... y luego veremos, si es que me queda algo por decir... o por sugerir, pues hay cosas que, como las sabe todo el mundo, no es oportuno ni elegante decirlas.

* * *

Yo he sostenido en mi Introducción que hay muchas probabilidades, aunque no sean concluyentes, de que Ibn Ḥazm tuviese sangre indígena española, por más que su familia se forjase una genealogía persa, y que, en cambio, su amigo Ibn Šuhayd era «de buena familia árabe». Mi objetante cree en el carácter español de Ibn Ḥazm, pero no en su sangre española, y afirma su ascendencia persa; pero dice que la familia de Ibn Šuhayd era de origen servil [1] y que, por tanto, no podía Ibn Šuhayd presumir ante Ibn Ḥazm y «ambos podían tratarse de tú».

A ver si nos entendemos: yo no he negado que Ibn Šuhayd tuviera como antepasado un *mawlà*, ni he dicho que fuera «de *noble* familia árabe». He dicho nada más que era «de *buena* familia árabe», y mi contradictor confirma que pertenecía a «una serie de familias ricas y *poderosas*», a lo cual — insisto — hay que añadir que ésta de los Banū Šuhayd *era árabe*. La genealogía de Ibn Šuhayd nos la da Ibn al-Abbār (*Ḥulla*, ed. Dozy, p. 127):

> Aḥmad, hijo de ʿAbd al-Malik, hijo de ʿUmar, hijo de Muḥammad, hijo de Šuhayd, hijo de ʿĪsà, hijo de Šuhayd, hijo de al-Waḍḍāḥ al-Ašŷaʿī. Dice al-Rāzī: Su antepasado fué mawlà de Muʿāwiya, hijo del [cuarto califa omeya de Oriente] Marwān ibn al-Ḥakam; al-Waḍḍāḥ estuvo con al-Ḍaḥḥāk b. Qays el «día» de Marŷ Rāhiṭ; Šuhayd ibn ʿĪsà fué el [primero de la familia que] entró en al-Andalus, por los días de ʿAbd al-Raḥmān [I°] ibn Muʿāwiya...

Por consiguiente, Ibn Ḥazm e Ibn Šuhayd, ambos descendientes de *mawlàs*, se tratarían, desde luego, de tú, porque eran amigos y porque en árabe no existe el tratamiento de «usted»;

[1] Mi objetante me cuenta como faltas, una de ellas «grave», dos erratas de imprenta de mi libro (infra, nos 67 y 82). Como yo, gracias a Dios, soy de otra manera, no voy a imitar su proceder. En este punto (p. 444) hay en *Arbor* una falta tipográfica que hace el pasaje ininteligible: «Sulaiman al Mustaín, por boca de su secretario, Abú Hafs B. Burd, nos cita unas cuantas [familias de origen servil]; los Banú Hudayr. Como se ve los Banú Xuhayd...» Restituyo caritativamente, conforme a la *Ŷajra:* «... unas cuantas: los Āl Jālid, los Banū Abī ʿAbda, los Banū Šuhayd, los Banū Basīl, los Banū Ḥudayr, etc. Como se ve, los Banū Šuhayd...»

pero no eran iguales en rango — y esta desigualdad es lo único que yo he afirmado — por las siguientes razones: 1ª, si no admitimos que Ibn Ḥazm era de sangre española, hemos de admitir que era de sangre *persa*, o sea extranjera, mientras Ibn Šuhayd era de sangre *árabe;* y 2ª, la accesión de los Banū Ḥazm a los cargos públicos data de Hišām II, mientras la de los Banū Šuhayd databa de los orígenes mismos del Emirato Omeya de España. O sea que los Banū Ḥazm, de origen *persa* (si se quiere), eran, a fines de la dinastía, unos advenedizos, mientras los Banū Šuhayd, de origen *árabe*, venían ocupando tradicionalmente los más altos cargos del Estado desde los orígenes de la dinastía.

* * *

Traducir no es calcar de la lengua que se traduce, sino intentar reproducir en la lengua a que se traduce la vida ideológica y, mediante equivalentes, el movimiento literario del original.

Ha sido ésta doctrina común y unánime de todos los tiempos, de todos los pueblos, de todas las lenguas y en todas las materias. Sólo citaré tres casos egregios. San Jerónimo dedicó al asunto su escrito *Ad Pammachium de optimo genere interpretandi*, que puede verse en la *Patrologia* de Migne, XXII: *Sancti Eusebii Hieronymi... Opera omnia*, t. I, cols. 571 ss. Precisamente glosando a San Jerónimo, ya en pleno Renacimiento, decía el Arcediano del Alcor, al frente de su versión castellana del *Enquiridion* de Erasmo (ed. D. Alonso, Madrid 1932, p. 104): «Si, cotejado con su latín nuestro castellano, por ventura no pareciere todas vezes tan sacado letra por letra, se acuerde el Letor o sepa que en semejante propósito escrive sant Hieronymo, haciendo un tratado solamente para provar con autoridad de grandes varones y enseñar por razones y esperiencia, que quando se traslada algún libro de una lengua en otra, no se requiere, ni sería tollerable, que sea por las mesmas palabras, ni aun por las mesmas formas y modos de dezir, pues estos es notorio que en una lengua tienen mucha gracia y en otra no vienen bien, antes son cosa dessabrida. Ha de ser, pues, su

intento del intérprete, declarar bien el sentido por más o menos palabras, o mudando unas maneras de dezir en otras, o por rodeos, o también por sumas, como más largamente sant Hieronymo pone los exemplos de todo esto». Y en nuestros días ha dicho admirablemente el novelista inglés A. Huxley, en unas frases que ya inserté en el prólogo a mis *Cinco poetas musulmanes:* «Así como un sonido musical evoca toda una nube de armónicos, del mismo modo la frase literaria se abre paso por medio de sus asociaciones... Ahora bien, en una traducción solamente se oyen los tonos, y no sus armónicos. Por lo menos los armónicos del original, pues dicho se está que un buen traductor tratará siempre de reproducir este original en palabras que tengan, para el nuevo lector, armónicos equivalentes».

Procurando seguir esta pauta, eterna y universal, yo he tratado de hacer de «El Collar de la Paloma» una traducción literaria para el gran público; una traducción que tornase asequible la importante obra a los españoles cultos y nos evitase la vergűenza de que, rodando el libro en todas las principales lenguas europeas, no hubiese sido vertido precisamente a la lengua que hoy se habla en las tierras donde Ibn Ḥazm vivió. Traducir así supone un pequeño cúmulo de adiciones, supresiones, modificaciones; representa el restablecimiento del ritmo de los períodos literarios y el desmonte de los ripios poéticos, etc. De todo esto hemos de ver ejemplos. Pero quiero adelantar que a mí se me ataca en casos tan obvios para cualquier lector, aunque éste ignore en absoluto hasta la existencia del idioma árabe, como los siguientes [1]: nº 19: «que me impide emitir palabra a derechas (que me impide dar a las palabras su debida articulación)»; nº 41: «en la bizarría de la juventud (en la tierna edad de la juventud)»; nº 76: «un amor intenso y avasallador (un amor intenso y que ciega)»... Sin contar con que estas frases se arrancan de un contexto en que el diminuto cambio puede no sólo estar exigido por la belleza en reposo de un vocablo, sino por la necesidad de evitar una rima, de igualar el tamaño de los perío-

[1] Doy primero mi texto y, a continuación, entre paréntesis, el que se «ordena» debe traducirse.

dos, de redondear el número de un párrafo. (En tales casos he dado simplemente mi texto y a continuación el texto que «ordena» mi objetante, sin añadir más que la frase: «sin comentario», porque huelga todo comentario, y me remito al que en su fuero interno ponga el lector de buena fe).

Entendámonos. Estas pequeñas libertades estilísticas tienen una frontera muy clara. Traducir literariamente no es traducir a capricho ni saltarse a la torera el original; al revés, es ceñirse lo más posible a él. En este terreno mi lector de hoy puede estar tranquilo de que no se le escamotea nada. Si mi objetante me ha señalado hasta los ápices a que aludo en el párrafo anterior, ¿cómo no habría de señalar lo que crea traiciones más graves al texto? No ha señalado más porque no ha visto más, y ha tenido que enfundar, ya inactiva, la lupa. Y cada cosa se discutirá desde ahora mismo en su lugar.

1

He traducido: «Me he visto forzado... a resumirte lo que por mí mismo he visto». Se «ordena»: «Tradúzcase: Me he impuesto la obligación... de limitarme a lo que he visto». Sin comentario.

2

El ms. dice, con indudable error: التي خلف عليها بعد فناء العامر بن الوزير عبد الله بن مسلمة. El objetante yerra de plano al atribuir la corrección, utilizada por mí, de este texto «a la reconocida perspicacia del doctísimo Lévi-Provençal, que al momento se dió cuenta, etc.». Mi amigo Lévi-Provençal no se ha ocupado de la crítica del «Collar» hasta 1950, y no tocó este pasaje, por la sencilla razón de que ya — ¡en 1928! — W. Marçais

había corregido بعد فناء العامريّين (= après la ruine de la famille des Banū ᶜĀmir), que es la buena lección, por todos los traductores seguida.

La que ahora propone el objetante بعد فناءٔ العامريّ (= luego de la *muerte* del amirí), de ser buena, no me sería imputable el no haberla tenido en cuenta, puesto que la propone ahora. Pero, además, es absurda: *fanā'* (= caducidad, extinción, ruina) es palabra que nunca he visto aplicada a la *muerte* de un individuo, y sí a la caída de una dinastía. Y no «resulta extraño — como el crítico dice — que la viuda tuviera que esperar, para volver a casarse, a que se produjera la ruina política de los Amiríes». Es frecuente — y en 1952 ha adquirido publicidad mundial un caso algo parecido — que la mujer repudiada o viuda de una persona real, o medio real, como en el caso de Muẓaffar, no pueda disponer de sí misma mientras la dinastía perdura. La viuda a que se refiere Ibn Ḥazm no hubo de esperar mucho, ya que Sanchuelo no gobernó más que unos meses. Precisemos más: la muerte de ᶜAbd al-Malik al-Muẓaffar ocurrió el 20 octubre 1008 (Lévi-Provençal, *Hist. Esp. mus.*, Paris 1950, II, p. 282), y la muerte de Sanchuelo, que acarreó «la ruina de los ᶜĀmiríes», ocurrió el 3 marzo 1009 (*ibid.*, p. 304). Entre ambos acontecimientos no mediaron, pues, más que *cuatro meses y medio escasos*. Si descontamos los tres meses de retiro legal de la viuda (López Ortiz, *Derecho musulmán*, Barcelona 1932, § 20 in initio), le quedarían a ésta *menos de mes y medio* — de tiempos revolucionarios — para hacer los preparativos de las nuevas nupcias y haberse podido casar antes de «la ruina de los ᶜĀmiríes».

Perdóneme el lector esta explicación (mi objetante lo ignora todo). Mi versión — que es la de la totalidad de los traductores — resulta, por cualquier estilo, la buena.

3 y 4

(El reseñante, para aumentar de cualquier manera el número de mis supuestos errores, hace aquí dos faltas de una misma expresión repetida dos veces inmediatas en la misma línea del texto árabe). — Se me acrimina haber traducido la expresión árabe سكن الى por «convivir», y se «ordena» traducirla por «tener su complacencia». La expresión es alcoránica (VII, 189), y los comentaristas y traducores del Alcorán no se han puesto de acuerdo sobre su sentido exacto. Yo he traducido en «convivir» el matiz «sentirse familiar con». Pero caben, sin error, muchas otras versiones. Blachère, por ejemplo, traduce este mismo pasaje: «se trouva en sécurité auprès d'elle» *(Le Coran*, III, p. 653).

5

He traducido (adviértase, además, que es en poesía): «¡Dios me libre de que nadie le conozca otro!». Se «ordena»: «Tradúzcase: Sin que nadie le conozca otro». Sin comentario.

6

Se trata del verso, que aparece *así* en Pétrof y la ed. Damasco:

نقضتَ علينا وجوه الكلام ✲ بما هو مذ لحتَ بالمستبان

y que yo he traducido *así*, por lo que se verá:

> Derribaste para nosotros los fundamentos de la teología,
> *que*, desde que apareciste, *ha dejado de ser clara.*

Se «ordena»: «Tradúzcase: Subvertiste en nosotros los procedimientos escolásticos *con algo que*, desde que apareciste, *se ha mostrado claro*».

El error — y grave — es de mi objetante. Ha seguido la errata بما (= *con algo que*), según la cual no se explica que el complemento predicativo del verbo *ser* implícito positivo vaya con *bi* (بالمستبان). La buena lección la da Bercher, que el objetante tenía delante de las narices: es فما (= *y no*); el هو se refiere a *ḳalām* y no al ما relativo mal supuesto, y el conjunto da lo que yo he traducido y no lo que sugiere la ignorancia del objetante.

7

El objetante me acrimina haber empleado *dimensiones*, como exige el castellano con todas las lenguas modernas, además del sentido común, en vez de *direcciones*. ¡Cómo será la cosa para que le remuerda un poco la conciencia y reconozca que «la equivocación [!] no tiene gran trascendencia!» El verso acusado es:

¡Oh cuerpo desprovisto de dimensiones!

8

Es extraordinariamente dudoso que el *bi-hi* se refiera al «tormento interior» y no a la «plegaria» (= دعاء). Igual que yo lo han entendido Nykl, Weisweiler, Gabrieli y Bercher, cuya compañía naturalmente me honra y prefiero a la del objetante.

9

¡Atención, que esto es cosa buena, y al pleno alcance de los no arabistas! Dice un verso de Ibn Ḥazm, traducido por mí:

> Los llevo [mis ojos] adonde tú vas y conforme te mueves,
> como en gramática *el atributo sigue al nombre.*

El objetante, tras una prolija y sapientísima explicación (merece leerse), se rasga las vestiduras, me lanza el anatema de «grave confusión gramatical», que luego remacha con la expresión «lamentables confusiones en el tecnicismo gramatical árabe» (p. 461), para concluir que de lo que habla el texto es «*del calificativo y lo calificado*».

Un momento: eso mismo es lo que yo he dicho. Mi traducción es castellana, está en castellano y ha de entenderse en castellano. El *Diccionario de la Real Academia Española*, 17ª ed., 1947, dice en el artículo *nombre*, 7ª acepción: «*Nombre. Gramática.* Parte de la oración con que se designan o dan a conocer las personas o cosas por su naturaleza, esencia o substancia, y no por los *atributos*, accidentes, cualidades o propiedades variables, *que se expresan con el adjetivo*» [1].

[1] He aquí la definición de *atributo* en el *Diccionario de Autoridades*, I, Madrid 1726, 478 *b*: «Lo que se asigna y atribuye a alguna cosa como pasión o propiedad suya: como al hombre la facultad de reír o de administrarse, *al sol lo ardiente y luminoso, al agua lo cristalina, clara y transparente*». Algunas autoridades del *Diccionario histórico de la lengua española* por la Real Academia Española, I, Madrid 1933, 979 *a*: «Y de entender lo contrario han nacido todos los injustos *atributos* que le han aplicado los hombres» (Mosquera Figueroa, *Disciplina militar*, ed. 1596, fº 1 *v*); «Cuando comienza el denostado a prohijarle los *atributos* de *impertinente*, de *temerario*, de *majadero*» (Suárez de Figueroa, *El Pasajero*, ed. 1913, p. 46); «*Fanático* es también otro *atributo* de ordenanza» (Alvarado, *Cartas*, ed. 1913, t. 5, p. 4).

10

Se «ordena» corregir mi traducción: «Otras señales son: que no pueda el *amante* dirigir la palabra *a otra persona que no sea su amado*» en: «Otra señal consiste en acercarse a hablar, ya que (en una reunión) suele el amante dirigirse a la que no es su amada».

A simple vista se advierte que esta segunda interpretación es absurda, tanto más cuanto que la frase siguiente en el texto «aunque se lo proponga, pues entonces la violencia quedará patente para quien lo observe» sólo puede aplicarse a la primera interpretación y en modo alguno casa con la del objetante.

Por eso todos los traductores han interpretado como yo:

Then comes the engaging in conversation wherein he cannot address himself to another person than his beloved (Nykl).

Un altro segno è il rivolger la parola quasi esclusivamente all'amato (Gabrieli).

On reconnaît encore qu'une personne est amoureuse quand elle tient des propos qui ne peuvent guère s'adresser qu'à l'objet aimé (Bercher, que ha añadido un لا (= no) al texto).

Yo prefiero esta compañía a la del objetante, único que pretende siempre ver claro y hacer estúpido un texto que no es estúpido, pero que los mejores arabistas del mundo han reputado en muchos casos oscuro.

Más aún: el paralelismo que el objetante pondera y cree ver entre este pasaje y otro posterior (ed. Pétrof, p. 63, mi trad., p. 70: «en esta situación [disimulo para guardarse del espía], tú ves que el *amado* muestra desvío por su amante y dirige la palabra a otra persona distinta») es un paralelismo insostenible. El objetante — cosa buena en él — no sabe nada de cuestiones amorosas. En el primer pasaje se trata de un amor recién nacido y aún no confesado; en el segundo, de una cautela, para prevenirse del espía, entre personas ya unidas por mutuo cariño. En

el primer pasaje se trata del *amante;* en el segundo, del *amado.* Ambos son en absoluto independientes y nada tienen que ver entre sí.

11

He traducido: «Como si fuera él quien recibiera el regalo y como si en hacerlo le fuera su propia felicidad». Se «ordena»: «Tradúzcase: Como si fuera él quien recibiera el regalo y aquel por cuyo beneficio se trabajara». Sin comentario.

12

Mi traducción dice: «los ignorantes se pulen, los *desaliñados* [texto árabe *tafil*] se atildan, los *sucios* [sugiero leer *tafir*] se limpian, etc.»

Mi objetante, maestro en la materia, dice que mi corrección *tafir* (= sucio) es desdeñable y que hay que preferir la lección *tafil* (= que huele y no a ámbar).

Pero vamos a ver: ¿se ha dado cuenta el objetante de que *tafil* está en la frase anterior, y yo lo he traducido por «desaliñado», y que el *tafir* (= sucio) que yo propongo no es para sustituir ese *tafil*, ya traducido, sino el adjetivo de la frase siguiente, que hasta ahora era incomprensible: فقر en Pétrof y Damasco; فقير، نبر o نبز en Marçais, y فقر en Bercher, que traduce «avortons»?

13

El texto árabe dice: ومضون تمسّك. Yo lo he traducido, por lo que se verá: «y los castos *se tornan disolutos*». Se «ordena»: «Tradúzcase: y el hombre honesto *se perfume de almizcle*».

Esta corrección es absurda. En todo lo anterior se trata de

contraposiciones violentas («los cobardes se envalentonan... los ignorantes se pulen...»), y aquí fallaría la serie, porque no se ve bien por qué el hombre honesto, enamorado o no, se haya de perfumar o no con almizcle.

¿Qué ha pasado? Que nuestro objetante acaba de descubrir el Mediterráneo. Lo que yo he traducido es la corrección تهتّك, hecha en 1928 por W. Marçais, que han seguido *todos* los traductores, y que el objetante naturalmente ignora, ¡a pesar de tenerla delante de los ojos en Bercher!

14

Se «ordena» sustituir mi traducción del texto modificado: «beber lo que quedó en el vaso del amado, escogiendo el lugar mismo en que posó sus labios», enmienda necesaria y atinadísima de W. Marçais (cosa que ignora el objetante), seguida por *todos* los traductores (cosa que también ignora), por esta frialdad: «y escoger el lugar que le sitúe enfrente (de la persona amada)» [1].

Nadie ha dicho, por otra parte — como el objetante ligeramente sostiene — que se trate de una reminiscencia ovidiana

(Fac primus rapias illius tacta labellis
Pocula, quaque bibet parte puella bibas)

ni que Ibn Ḥazm haya copiado a Ovidio. A nadie se le ha ocurrido — como cree el objetante — esta idea ridícula. Marçais anotó simplemente que el pasaje de Ibn Ḥazm era «l'équivalent»

[1] Con este señor no sabe uno nunca a qué carta quedarse: si se corrige el texto, aunque sea malo (como aquí), opina que hay que conservarlo; si se conserva el texto, aunque sea bueno (ya veremos casos), opina que hay que corregirlo. Afortunadamente yo me he tomado escasísimas libertades. Lo que he hecho es aceptar siempre, con muy contadas excepciones, las correcciones del maestro Marçais (que el objetante ignora), las cuales tienen hoy fuerza de ley y han sido aceptadas casi íntegras por *todos* los traductores (que el objetante ignora, exceptuado Bercher).

de ese otro de Ovidio, para fundamentar su indiscutible enmienda, y hacer ver que se trata de un tópico de los autores erotológicos de todas las latitudes y de una terneza de los enamorados de siempre.

15

He traducido: «Todo lo cual es prueba de lo pendientes que están el uno del otro». Se «ordena»: «Tradúzcase: Todo lo cual hacen ambos como experiencia para saber lo que el uno piensa del otro». Sin comentario.

16

He traducido: «Tiene mérito en retórica (naturalmente, en cuanto ciencia de la poesía)». Se «ordena»: «Tradúzcase: Tiene mérito en poesía». Sin comentario.

17

No he traducido جناح, cosa que impide el metro. Lo que he traducido, con Nykl y Bercher, por «ala» es جنح.

18

He traducido (y es en poesía): «Cuando antes, aunque apareciera la noche, no desesperaba de que siguiera el día». Se «ordena»: «Tradúzcase: Siendo así que antes nunca sentía desesperanza cuando empezaba a llegar la noche». Sin comentario.

19

He traducido: «Que me impide emitir palabra a derechas». Se «ordena»: «Tradúzcase: Que me impide dar a las palabras su debida articulación». Sin comentario.

20

He traducido: «Si tiene la desgracia de haber dado con una persona *celosa*». Se «ordena»: «Tradúzcase: Si tiene la desgracia de haber dado con una persona *inclinada a inculpar*». La minúscula modificación, que creo mejora el texto, sin desfigurarlo, venía exigida por el ritmo del período castellano.

21

El وما كاد del ms. es un pasaje dudoso, de los muchos que presenta el texto, hasta el punto de que el mismo objetante le ha dado dos interpretaciones diferentes y, prefiriendo ahora la segunda, piensa que la primera sigue siendo «también aceptable». O sea, que él tiene dos, que pueden ser las dos falsas, pero de las cuales una por fuerza ha de serlo. Ahora bien, son las suyas; si alguien presenta una tercera, esa es falsa sin remedio. La que últimamente prefiere es que وما كاد significa *radicalmente* [1].

[1] Una de las hipótesis la emitió el objetante en la reseña que hizo del libro de Bercher y que llevé yo mismo e hice insertar (corrigiéndole las pruebas, por lo que me dió las gracias en carta autógrafa que conservo) en el *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. CXXIX, 1951, pp. 468-477. Es trabajillo de tono pasablemente correcto, y en el que hay de todo. — Anda ahora desazonado el objetante por saber si le he copiado alguna vez y por qué no le he copia-

Lo correcto en estos casos dudosos es aventurar la propia opinión, sin tenerla por dogma. A mí me consuela ir en la buena compañía de Gabrieli y Bercher.

[Adición. — Como no hay mal que por bien no venga, la crítica del objetante me ha hecho estudiar a fondo el asunto y encontrar la solución, que es tan sencilla como el huevo colombino. Las dos hipótesis del objetante son *radicalmente* falsas. No se trata del verbo كاد (cóncavo *wāw*), sino del verbo hamzado de 2ª كأد = *estar triste, estar afligido.* Lo dijo Weisweiler, *Halsband der Taube*, Leiden 1931, p. 233. La frase de que aquí se trata es فما زلتُ حتى سلا وما كأد = *y no le dejé en paz hasta que se le pasó y no volvió a estar triste.* La frase del nº 79 es: حتى نقه وسلا وما كأد = *hasta que convaleció y se le pasó y no volvió a estar triste.* Se ve, pues, que سلا وما كأد = *se le pasó y no volvió a estar triste*, es una frase hecha.]

22

Se trata del verso:

لقد أفرطتَ في وصفٍ ✲ ـك لي في الحبّ بالضُّعْف

do otras. A mí me gusta dejarlo en esa duda. Coincidir con él hubiera sido posible; utilizarle sería mi derecho, porque las cosas se escriben para ser utilizadas; no seguirle es mi derecho igualmente. Caso de haberle utilizado, que yo no se lo digo, no tiene razón al escribir (p. 445): «veo algunas [enmiendas] aprovechadas en la traducción de G. G., aunque sin citar la procedencia, como era lo indicado». En efecto, salvo casos excepcionales que me parecieron inevitables, no he citado ninguna de las muchísimas enmiendas que han sido hechas, ni las muchísimas discrepancias con las otras traducciones, lo cual habría constituído un aparato crítico impropio, *sobre duplicar por lo menos el volumen*, de una traducción destinada al gran público. Ahora, además, me alegro de haber procedido así. Gracias a esa medida *indispensable* (Gabrieli y Bercher hacen lo mismo; Weisweiler casi lo mismo; Nykl estaba en otras condiciones por ser su traducción la primera) mi objetante ha podido dar alguno de sus más impresionantes costalazos.

Traducido literalmente, sería: «Te excediste en calificarme, en cuanto al amor, de debilidad». Mi traducción ha sido: «Te excediste en pintarme como *muy propenso* al enamoramiento», que veo ahora coincide con la de Gabrieli («Hai passato il segno nel qualificarmi come *troppo cedevole* nell' amore») y con la de Bercher («Tu as exagéré en me décrivant *comme étant faible* en amour»).

La absurda traducción del objetante es: «Te excediste en pintarme como entregado *a un amor de endeble fundamento*». Pero el «endeble fundamento» es el de la objeción.

23, 24, 25 y 26

Estos cuatro números son supuestas correcciones a otros tantos versos de un poema de seis, en metro *jafīf*, de Ibn Ḥazm (éd. Pétrof, pp. 24-25). Vamos a verlos por separado.

Verso 1° — El texto árabe es:

كذب المدّعي هوى اثنين حتما ✲ مثل ما في الأصول أكذب ماني

Yo traduje el segundo hemistiquio «como *mintió* Manes en sus principios«, de modo análogo a como Gabrieli vertió: «come *mentì* Mani sui principi della religione». El objetante, calcando, «ordena» traducir: «como en los textos de Principios de la Religión *es desmentido* Manes».

¿Es que cree el objetante que Gabrieli y yo no nos habíamos dado cuenta de que أكذب está en pasiva? Si no lo tradujimos así, es por lo siguiente: El movimiento normal de la frase ve cualquier persona de mediana sensibilidad literaria que es el siguiente: «*miente* quien pretende amar a dos, *como mintió* Manes». Si Ibn Ḥazm alteró el segundo miembro, diciendo «como *fué desmentido*», es porque le obligó la métrica árabe, y el deber de un traductor literario es restablecer el ritmo normal de la frase. Si se quiere, en cambio, corríjase, en vez de «en sus principios» por «en los Principios de la Religión».

¡Ah! Pero aquí el objetante da a continuación, para salvar la poesía del mal trato al que dice que Bercher y yo la hemos sometido, una preciosísima versión poética, y aquí — ¡adiós el calco! — dice con infinita mayor libertad que nadie:

> Miente quien dualista fuere en amores;
> *Éste* fué de Manés *(sic)* herético yerro,

en lo cual, a la patente hermosura de los dos dodecasílabos, se añade el sorprendente descubrimiento de que Manés *(sic)* fuese dualista en amores, cuando hasta la fecha todos creíamos que lo fué solamente en Teología.

Verso 2º — Es uno de los puntos más oscuros del texto. El verso dice en árabe y en todas las ediciones del *Ṭawq*:

ليس في القلب موضع لحبيبٍ ✲ ن ولا أحدث الأمور بثاني

Los que nos hemos tenido que enfrentar con el texto íntegro del libro hemos salido del paso como hemos podido:

> Now [l. nor] can the most favorite thing have there a second (Nykl).
> Der Dinge neustes gar kann nicht die zweite sein (Weisweiler).
> Nè un fatto più recente può chiamarsi secondo (Gabrieli).
> Et la chose la plus récente ne fait pas la paire avec la première (Bercher).
> Ni lo que sigue a lo primero es siempre lo segundo (García Gómez).

¡Pobres desgraciados, todos nosotros! Llega el oráculo, me fulmina su desprecio y da el ucase: «Tradúzcase: No hay cosas creadas por un segundo (dios)».

Pues bien, no, señor. Esa traducción es mala (en ese caso la palabra *dios* no habría sido jamás elidida). Y no es suposición mía. Tengo ahora la prueba. Todos los versos de este poema, menos el primero, figuran como anónimos en el *Dīwān al-ṣabāba* de Ibn Abī Ḥaŷala [1], y este verso reza (p. 45):

[1] Manejo la edición al margen del *Tazyīn al-aswāq* de Anṭākī, Cairo, Azhariyya, 1328 h. Cf. mi artículo *El «Ṭawq» de Ibn Ḥazm y el «Dīwān al-ṣabāba»*, en *Al-Andalus*, VI, 1941, pp. 65-72.

ليس في القلب موضع لحبيبٍ ✲ ن ولا أحدث الأمور اثنان

No hay sitio en el corazón para dos amados,
ni han sido dos los que crearon el mundo.

Nosotros cinco teníamos por fuerza que traducir el verso. Al objetante nadie le obligaba, salvo el deseo de darle gusto a la ira. Y el que ama el peligro perece en él.

Verso 4º — Es en árabe

فكذا القلب واحد ليس يهوى ✲ غير فرد مباعد أو مدان

Yo traduje:

Uno es también el corazón, y no ama
más que a uno, *esté lejos o cerca.*

Se me «ordena»: «Tradúzcase: *sea éste repelente o atractivo*». Pero yo, la verdad, me resisto, porque no encuentro que el corazón deba amar a quien sea *repelente*. Podría muy bien mantenerme en mi versión (Gabrieli: «lontana o vicina che sia»); pero, puesto a cambiar, dejaría lo repelente, yéndome con Bercher: «de même le cœur ne s'éprend que d'une personne, que celle-ci le tienne à distance ou cherche à se rapprocher de lui».

Verso 5º — Dice en árabe (Pétrof):

هو في شرعة المودّة ذو شكّ ✲ ٍ بعيد من صحة الايمان

y yo he traducido:

Quien no es así, es *suspecto* en ley de amor
y está distante de la verdadera fe.

Se «ordena» traducir: «La que da un compañero a su amante (es decir, la que tiene dos amantes) está, en la ley de amor, alejada de la verdadera fe». Pero esta corrección es mala: no hay en el texto ningún femenino.

La verdadera solución no es — eso nunca — la del objetante. La da el *Dīwān al-ṣabāba* (loc. cit.). Hay que leer, en efecto, ذو شر+ك, en vez del ذو شك de Pétrof, que me hizo traducir *suspecto*. Las palabras *quien no es así*, que yo y algún otro traductor nos creímos obligados a suplir, obedecen a una razón que el objetante, como siempre, no ha visto. Este verso 5° está mal colocado: debe ir, como en el *Dīwān al-ṣabāba*, detrás del actual 6°.

Todo el poema dice, pues, así:

Miente de juro quien pretende amar a dos,
como mintió en religión Manes.
No hay sitio en el corazón para dos amados,
ni han sido dos los que crearon el mundo.
Igual que la razón es una, y no conoce
otro Creador que el Único, el Clemente,
uno es también el corazón y no ama
más que a uno, retraído o propicio.
Y así como la religión es una, recta,
y es infiel quien tiene dos religiones,
el que en ley de amor es politeísta
está alejado de la verdadera fe.

Sentiría mucho que, dada su comezón de exactitud y calco, el objetante se creyera obligado, para incorporar estas indudables modificaciones, a alterar el dulce molde de la poesía antes aludida. Yo había llegado a tomarla verdadero cariño.

27

Pongámonos primero en situación: un mancebo propone a una esclava un modo de unión poco decoroso, y ella, que lo ama, le dice que ha de vengarse de él encubiertamente, pero en público. A poco, en efecto, durante una fiesta, canta unos versos antiguos alusivos. E Ibn Ḥazm comenta:

Reproches y quejas por injusticias vinieron
de quien era a la vez ofensor, juez y litigante.

Mi objetante no lo entiende: ni mi traducción ni el texto. En cuanto al texto, no se para en barras [1] e, intentando darme de paso una lección más, lo cambia en أتى, donde el ms. y *todas* las ediciones tienen أتت. Y ahora viene lo bueno: «Hubo (de parte de la ofendida) reproches y quejas por una injusticia que provino de un ofensor que era a la vez juez y parte». Esto es un galimatías incomprensible. Ese ofensor, si era el mancebo, ¿por qué era a la vez juez y parte?

El texto está bien y el señor objetante puede ahorrarse sus lecciones. Mi traducción es la buena: «Reproches y quejas [los versos alusivos] por injusticias [la proposición indecorosa] vinieron de quien [la muchacha] era a la vez ofensor [tirana ofensora] [2], juez [puesto que decidía] y litigante [puesto que participaba como amante en el pleito de amor]». Mi crítico — es natural — no entiende nada de cuestiones amorosas.

28

Yo no he leído *muḥibb* (= amante) siguiendo a Bercher, sino siguiendo al *ms.*, y a Pétrof (p. 35, l. 1), y a la ed. Damasco, y a Bercher, y a la ed. Cairo, es decir, a *todas* las ediciones. La supuesta corrección es ociosa y contraproducente. La frase tiene perfecto sentido en relación con los versos precedentes *(el amante*, lloroso y desazonado, está entre dos fuegos: el de su naturaleza que desearía la exteriorización del amor, y el del deber de la ocultación que se le impone).

[1] Cf. la nota al nº 14. Es uno de los casos contrarios que allí anunciábamos.

[2] La concepción del ser amado como un «tirano ofensor» es común a la poesía de muchos países. El ser amado ofende, hiere. Los petrarquistas, como los árabes, llegan a atribuirle un verdadero arsenal: flechas = ojos, arcos = cejas, etc., etc.

29

Se trata de los versos:

Tengo para el secreto un lugar tan recóndito, que, si entra en él *vivo*,
no puede caberle ninguna duda sobre su muerte.
Lo mato allí; pero esa muerte es la vida del secreto...

La lección حيّ (= vivo) no es de Bercher, sino del *ms.* y de *todas* las ediciones (Pétrof, Damasco, Bercher y Cairo). La corrección حبّي (= mi amor) es caprichosa, a más de ridícula, y revela una vez más la increíble ligereza — o la increíble pesadez, ya no lo sé — de este crítico.

Porque esto lo entiende cualquiera: El *secreto* sólo puede vivir [es decir, mantenerse] si se le tiene encerrado [oculto], como a un muerto, en un lugar recóndito. Pero si traducimos, como el insistente objetante: «*Yo mato mi amor*, y la muerte de éste *[del amor]* es la vida del secreto», en primer lugar, ¡valiente amante!, y, en segundo término, muerto el amor, el secreto importa un comino.

30

Mi traducción puede mejorarse, pero no como el objetante quiere, sino diciendo: «habría sido necio en abordar lo que sabía que su amado detestaba y de lo que su amado se había de doler».

31

Pese al objetante, *Hurmuzān* y *Mūbaḏ* (¡no *Mawbid!*) no son nombres propios, sino comunes, y como tales están en los diccionarios. *Aqrab al-mawārid*, II, 1387 *a*: *Hurmuzān* = igual

a *al-Hārmūz*, y este *al-Hārmūz* es = el mayor entre los príncipes de los ʿAŷam; II, 1250 *a*: *al-mūbaḏ* = el alfaquí de los persas... el ḥakīm de los Magos... Como es sabido, los diccionarios no dan los nombres propios, sino sólo los comunes.

Pero, aunque hubiesen sido nombres propios, el traducirlos en una lengua europea, y para un público profano, por «emperadores y magos» también hubiera sido legítimo.

Tratándose, como se trata de magos, *anwār* significa, en metáfora tópica, el fuego adorado por los zoroastras, y no uno de los principios de Manes. Si el objetante no lo ve así, lo siento por él.

32

He traducido: «A pesar de su piedad, devoción y *celo religioso*». Se «ordena» traducir: «A pesar de su piedad, devoción y *categoría de intérprete de la ley*». El texto árabe tiene: واجتهاده.

Como aquí no se trata de un texto jurídico, sino de una obra literaria, es dudoso si *iŷtihād* tiene su acepción vulgar (= celo) o su acepción técnica. Gabrieli ha entendido como yo: «e zelo religioso».

Pero vamos a suponer que es verdad que está en su sentido técnico. Entonces resulta que no significa simplemente «categoría de intérprete de la Ley». En efecto, *iŷtihād (Enc. Isl.*, II, 476 *a*, D. B. Macdonald)

> désigne l'effort extrême qu'on fait pour atteindre une chose et est employé, dans un sens technique, pour signifier la peine qu'on se donne pour se former une opinion personnelle *(ẓann)* dans un cas déterminé *(qaḍiyya)*, ou en ce qui concerne une prescription de la loi *(ḥukm)* en général... Cela a lieu par application de l'analogie *(qiyās)* au Qur'ān et à la Sunna.

Aparte que es dudoso que Ibn Ḥazm lo emplee en este pasaje en su sentido técnico, ¿cree alguien que todo esto tenía cabida en una traducción que trata de hacer accesible al gran público una obra literaria? Véanse, además, infra, los nos 96 y 97.

33

He traducido: «Y así ahogó sus sentimientos». Se «ordena»: «Tradúzcase: A pesar de la pasión que sentía». Sin comentario. Mejor dicho, debo añadir que el texto árabe es: وهو يجد ما يجد, que, en traducción verdaderamente literal, sería: «sintiendo lo que sentía».

34

Otra vez nuestro objetante va a proceder solemnemente al descubrimiento del Mediterráneo. Lo que yo he traducido es una fundadísima corrección, hecha ¡en 1928! por W. Marçais, que el objetante, como siempre, ignora: «تعذّر (aussi dans le ms.) ne me parait offrir aucun sens; je ne puis rétablir que لغدر: 'puis il s'en est repenti *à cause d'une trahison* dont sa dame s'est ensuite rendue coupable'.» La corrección, por imponerse y por ser de Marçais, ha sido aceptada por *todos* los traductores.

35

Tal vez en vez de: «Sobre todo cuando el que lo siente es desgraciado», habría que traducir: «Entonces el que lo siente es desgraciado» (no, como quiere el objetante: «Según eso, *el amoroso* [¡estupendo galicismo, señor mío!] tendrá que resignarse a ser siempre un desgraciado»). De todos modos, gracias, y enhorabuena a quien, como vemos, no se equivoca nunca.

36

Yo he traducido bien الحظّ, que es lo que traen el ms. y las ediciones de Pétrof y de Damasco, y lo que han vertido también Nykl y Gabrieli. La corrección الحضّ puede ser aceptable; pero no es del objetante, sino de Bercher, y éste probablemente la ha tomado de Weisweiler: «Ansporn».

37

El pasaje está perfectamente traducido por mí, y la insignificante modificación que se me señala es consciente, según mi concepto de la traducción.

38

Es falso que haya quedado nada por traducir. Las palabras que se echan de menos están colocadas por mí en el sitio en que me han parecido más lógicas, dentro de nuestra lengua: «Pues entonces, pasado algún tiempo y luego de haber despedido al amante, *bien pueda ser que descubra algún rasgo de éste* y se convenza de que era falsa, etc.»

39

El ḥadīṯ profético: «*Guardaos de los dichos* de tres personas, es a saber: aquel que cuenta calumnias, aquel a quien se cuentan y aquel de quien se cuentan», se me «ordena» que debe

traducirse: «*Guardaos del que mata — o de lo que mata* — a tres: quiero decir, al que lleva cuentos, a aquel a quien los lleva *y aquel de quien los toma*». Aparte la inexactitud de esta última frase, que subrayo, ¡peregrina corrección, en verdad! ¿Qué demonio de papel desempeña en el comienzo de la frase el verbo *matar*? Con él carece la frase de todo sentido común.

De nuevo surge por primera vez ante los ojos atónitos del objetante la comba azul del «mare nostrum». El texto trae, efectivamente, وإياكم وقاتل, donde está ese absurdo قاتل (= *matante*), al que el objetante — siempre deseoso de asesinar mi versión — mira con simpatía. Pero ignora que Fischer — hace mucho tiempo — restituyó la verdadera lección: وإياكم وأقاويل (= guardaos *de los dichos)*. ¿Cabe mayor osadía y menor sentido del ridículo? Sí cabe. Tendrán ustedes ocasión de comprobarlo, si siguen adelante.

40

Se trata del verso:

تجمع فيه كلّ خزي وفضحة ✲ فلم يُبْقِ شتماً في المقال لشاتم

Yo lo he traducido

> En él se reúnen toda villanía y oprobio:
> *al que quiera insultarle le faltarán insultos.*

Y se «ordena»: «Tradúzcase: *Ha monopolizado el insulto* hasta el punto de que no ha dejado a los demás palabras con que insultar».

La supuesta corrección es desatinada y absurda, tanto más cuanto que supone que es el villano el que insulta *(el que ha monopolizado el insulto)* y no el insultado, como dice Ibn Ḥazm y exige el sentido común. La traducción literal sería: «Y no ha dejado para el injuriante [para el que quiera injuriarle] injuria

que se le pueda decir [pues ya reúne todas las vilezas y se gloría de ellas]».

41

He traducido: «en la *bizarría* de la juventud». Se me «ordena»: «Tradúzcase: en la *tierna edad* de la juventud». Sin comentario.

42

El autor dice, traducido por mí: «De mí sé decirte que jamás he bebido del agua de la unión sin que se me acreciera la sed. Tal es la *ley* del que se medicina *con su propio mal*». Se me «ordena»: «Tradúzcase: Tal es el *juicio* del que se medicina *como bien le parece*». Pero ¡qué afán de querer que Ibn Ḥazm diga tonterías!

¡El Mediterráneo, el Mediterráneo! El ms. trae, en efecto, برأيه *(= según su opinión);* pero el objetante ignora, como siempre, que — ¡en 1928! — W. Marçais restituyó بدائه *(= con su propio mal),* que es lo que piden la lógica y el sentido común.

43 y 44

Son dos supuestas correcciones a una misma poesía de Ibn Ḥazm.

En el segundo hemistiquio del 2º verso (وذلة المسؤول للسائل) se «ordena» que, en vez de «que el *interrogado* se someta *al que pregunta*», se traduzca: «*el que da* se someta *al que pide*». Pero espero que el objetante no ignore que el verbo سأل significa lo mismo «interrogar» que «pedir» (como en francés «demander» y en inglés «to ask»). Además, que el participio pasivo

المسؤول (= «el interrogado» o «el pedido») se traduzca por «el que da» no es de recibo, entre otras razones porque no siempre da aquel a quien se pide. Para la objeción se hubiera debido preferir con inteligencia «el requerido», «el solicitado».

En el segundo hemistiquio del 5° y último verso (تواضع المفعول للفاعل), donde digo «por la sumisión del participo pasivo al activo», se «ordena» pedantescamente traducir: «por la sumisión del paciente al agente». Sin pedantería, caben ambas versiones. Bercher, nota 52, p. 413, da también: «Ou ʿdu participe passif au participe actif'.» ¿No se ve, además, en el párrafo anterior, que se trata de un participio pasivo («el interrogado») y un participio activo («el que pregunta»? En el poema hay cuatro ejemplos más: *marḳūb-rāḳib; ma'sūr-āsir; maqtūl-qātil; ma'mūl-āmil.* ¡Son *cinco* alternancias de *participios pasivos* y *participios activos* en cinco versos!

45

He traducido con inadvertencia «de repente» por «prematuramente». Pero esta falta es de castellano y no de árabe (recuérdese el indebido uso ambiguo que hoy tienen, para muchas gentes, «pronto» y «temprano»).

46

Donde traduzco «unión clandestina» se «ordena» traducir «unión furtiva». Pero, en serio, ¿esto es perpetua mala fe o ignorancia perpetua? *Clandestino* (Dicc. Acad.: secreto, oculto) y *furtivo* (Dicc. Acad.: que se hace a escondidas) son sinónimos en español. En árabe, además, si aquí tenemos الوصل المختلس, inmediatamente después, y refiriéndose a lo mismo, tenemos الوصل الخفيّ.

47

Se trata del verso que Pétrof da así:

لا توقف العين على غاية ✲ فالحسن فيه مستزيد وباشْ

y que yo he traducido (ya se verá por qué):

> Al contemplarla, no podrás detener tus ojos en un límite, porque su belleza es siempre creciente *e inagotable.*

Se «ordena» traducir: «porque su belleza está siempre en auge y *su rostro es sonriente*». Naturalmente, las palabras subrayadas le caen al sentido del verso como a un Cristo dos pistolas. Además, en el texto árabe no hay ningún «rostro». No sé de dónde sale todo esto.

Yo he traducido con arreglo a la corrección hecha — ¡en 1928! — por W. Marçais, seguida por todo el mundo e incorporada al texto de Bercher: وفاشْ (por وفاشٍ) = «y que desborda, que se prodiga, que se difunde sin tasa». ¡El Mediterráneo!

48

Se «ordena» que mi traducción: «¿O podrá acaso *el destino* hacerme retroceder hacia mi amada?» sea corregida en: «¿O podrán *mis días* llevarme de nuevo hacia ella?» Pero sobre que دهر significa «destino» (o sea, lo mismo que «mis días») podría acumular autoridades que superarían la longitud de este artículo.

En serio, ¿se me puede imputar esto como una falta? Yo creo que aquí no ha entrado más que el prurito de traer a colación un pasaje cervantino que al objetante le parece «paralelo»; pero ha podido hacerlo sin decir que había una falta a todas luces inexistente.

49

En efecto, he dejado de traducir, por descuido involuntario, tres palabras: على ما شرطنا (= conforme estatuímos). «¡Alabado sea — como dicen los musulmanes — Aquel de quien no se apodera sueño ni sopor!»

50

Se trata de un verso de Ibn Ḥazm que, en la ed. Pétrof (y en la damascena que la copia), dice así:

وسرّاء أحشائي لمن أنا موثر ✲ وسرّاء ابنائي لمن أتحبّب

Yo (por lo que se verá) he traducido así:

> La alegría de mi corazón es para el elegido de mi alma,
> aunque la alegría de *mi sonrisa* sea para quien *quisiera ver lejos.*

Se «ordena», como siempre *ex cathedra*, que no: que hay que corregir, en «hipótesis casi segura», ابنائي en انبائي (= mis noticias, mis dichos [!!]), y que hay que traducir: «El goce íntimo de mis entrañas es para la que yo prefiero. Y el goce *(exterior) manifestado por mis palabras* [!!] es para *la que aparento amar*».

¡El Mediterráneo, el Mediterráneo! Marçais — ¡en 1928! — había corregido admirablemente este verso leyendo أنيابي (= *mis dientes*) y أتجنب (= *esquivo, doy de lado*). Estas correcciones han sido aceptadas por *todos* los traductores *e incorporadas al texto de Bercher*, que el objetante dice conocer. Ya que conoce poco, si lo poco que conoce no lo usa, ¿cómo nos podremos entender?

51

Se trata de otro verso de la misma poesía, que dice así en el texto Pétrof (y en Damasco, que lo copia):

وأعدل في اجتهاد نفسي في الذي ✲ أريد وانّي فيه أشقى وأتعب

Yo (por las razones que se verán) lo he traducido así:

> Con violencia he de alejar mi alma del que quiero,
> aunque al hacerlo sufra y me atormente.

¡Pobre de mí! El dómine truena: que no; que la primera palabra está mal, porque el régimen de أعدل (= alejarse) no es في, y que ha de traducirse: «Se me reprocha el poner todo el esfuerzo de mi alma al servicio de la que adoro, cuando ella es la causa de que yo padezca y sufra», lo cual hace el mismo papel en el poema que los perros en misa.

¡Otra vez el Mediterráneo! En 1928, Marçais había corregido إجهاد en vez de اجتهاد que estropea el metro (¡esto se le ha escapado al objetante!), y عن en vez del segundo في. Y eso es lo que yo he traducido y lo que está en el texto de Bercher, que el objetante dice manejar. Mala intención no falta; pero hay que mejorar los métodos. Es cuestión de fijarse un poquito.

52

Justo es un respirillo después de estas dos costaladas. Sí, señor: en vez de «si te ves en un apuro», tal vez esté mejor «en resumidas cuentas».

53

Y... vuelta a las andadas. El verso que vamos a discutir está *así* — y está bien — en el ms. y en Pétrof:

وَكَثِّرْ ولا تقشلْ وَقَلِّلْ كَثِيرَ مَا ✲ فَعَلْتَ فما المُرِذُّ جَمٌّ وَيَنْضَبُ

Yo lo he traducido bien:

> Prosigue y no desmayes, y ten en poco lo mucho conseguido,
> pues *la llovizna no es abundante y, sin embargo, cala.*

Pero mi objetante — y aquí su pedantería llega al summum — afirma: 1°, que el verbo نضب no significa «calar el agua», sino «sumirse y perderse en el suelo»; 2°, que la palabra المُرِذّ (¡*al-muriḏḏ*, no *maraḏḏ*, señor objetante!) es invención de Bercher, que ha sustituído con ella un المزن original; y 3°, que con المُرِذّ el verso está mal medido. A continuación «ordena» se traduzca: «Que el agua de lluvia es abundante, pero también se pierde en los sumideros».

Prescindamos por el momento del sentido. Aparte el escamoteo por el objetante — que no lo advierte — de la negación ما, da la pícara casualidad de que ninguna de las tres afirmaciones es exacta. Veámoslo:

1° Ciertamente el verbo نضب significa «correr y perderse el agua» (سال وجرى); pero es igualmente verdad que también significa *calar, penetrar la tierra* (غار في الأرض: *Aqrab al-mawārid*, II, 1310 *a*), y, naturalmente, en todas las lenguas del mundo, cuando una palabra tiene varias acepciones, se escoge la que conviene al caso.

2° Es falso que la palabra المُرِدّ sea invención de Bercher.

Como he dicho y hemos visto, *está en el ms. y en Pétrof.* المزن está sólo en la ed. de Damasco, que, como todo el mundo sabe, es pésima, y copia de la de Pétrof, salvo en casos rarísimos como éste. De todas maneras, es una edición irresponsable. Yo no tengo la culpa de que sea la que maneje aquí el objetante.

3° Es absolutamente falso que con la palabra المرذ el hemistiquio esté mal medido. Mídalo quien sepa métrica, tal como va al principio de este número, que es como está en el ms., y lo encontrará perfectamente correcto

(– ⏑ – ⏑ | – – ⏑ | – ⏑ – ⏑ | ⏑ – – ⏑ ←).

¡Esos métodos, caramba!

Y ahora volvamos al sentido. Como casi siempre, la traducción del objetante es, no sólo absurda científicamente, sino que estropea y chafa el contexto. El autor explana el tema *gutta cavat lapidem*, y dice que la llovizna, aunque poco importante, cala, de ser persistente. Si entendemos, como ese señor, que *la lluvia abundante se pierde por los sumideros*, la idea se toma unas distraídas y elegantes vacaciones.

54

Se trata de una poesía difícil — voy a explicarlo grosso modo para los no arabistas — por lo siguiente: el autor utiliza, desviándolos más o menos de su sentido original, los segundos hemistiquios de la *muʿallaqa* de Ṭarafa, y sólo los primeros hemistiquios son suyos. En consecuencia, los goznes entre lo propio y lo ajeno chirrían siempre un poco.

El verso de Ṭarafa que utiliza Ibn Ḥazm en el pasaje discutido por el objetante no está hoy en la mayoría de las ediciones de las *muʿallaqas*. Ahlwardt, *The Divans of the six ancient*

Arabic poets (London 1870), lo incluye en un poema de los «atribuídos» a Ṭarafa y es (p. 184):

بروضة دعميّ فأكناف حائل ✲ ظللتُ بها «أبكي وأبكي الى الغد»

Sólo las palabras entre comillas han sido utilizadas por Ibn Ḥazm. El verso, como se ve, dice que el poeta permaneció, en los lugares que cita, llorando y llorando hasta el día siguiente.

Arrastrado por Nykl — pasaje no revisado de mi primitiva versión — yo he traducido آسيا en vez de آئسا. Pero el verso وقفت no puede referirse «al pacto», como quiere el objetante, sino a «un lugar», como en el verso de Ṭarafa. Es el tópico del amante que llora en el lugar de las citas antiguas. El به no tiene, pues, traducción: es un relleno para el metro. De traducirse, sería por *allí*, como hace Gabrieli: «*Ivi* mi fermai».

55

No ha quedado nada por traducir. El inciso que echa de menos el objetante es, en árabe, بما هو فيه, y no significa ni de lejos «con ser mucho el que proporcionan estas cosas», sino «por aquello en que está, por lo que siente». Se halla, por tanto, incluído en la expresión que subrayo en la frase siguiente: «Y no he visto que ninguno de ellos *sintiera en su estado* alegría mayor ni más grande placer que el amante».

56

Este número es una simple discrepancia estilística del objetante conmigo, que no tengo por qué compartir.

57

En vez de «¡Maravíllate como el *inquieto* amante *lo sufre!*» se me ordena: «Tradúzcase: ¡Maravíllate de un amante que es a la vez *impaciente y paciente!*» Pero está traducido: *impaciente* está en *inquieto; paciente* en *lo sufre.*

58

Se trata del verso que está así en las ediciones Pétrof y de Damasco:

وهجرك تعذيب الموحّد ينقضي ✲ ويرجو التلاقي أم عذاب ذوي الكفر

Yo lo he traducido:

> Tu ruptura ¿es el castigo del musulmán que muere
> y espera encontrar más tarde a Dios, o es el tormento eterno de los infieles?

Se me dice que lo he entendido mal, y se «ordena» traducir: «Tu ruptura ¿es el castigo finito y temporal del creyente que espera encontrar más tarde a Dios, o es...?»

Como se ve, la idea es la misma. La diferencia estriba en que yo he tomado como sujeto de ينقضي (= *muere*, *acaba*) al *musulmán*, y el objetante toma como sujeto al *castigo*.

Ahora bien: tal como está el texto, los verbos ينقضي y يرجو se hallan en copulación. Su sujeto tiene que ser el mismo. Una misma persona o cosa es la que *termina y espera el encuentro*, y, como la segunda acción no puede aplicarse a *tormento*, ambas tienen que ser aplicadas a *musulmán*.

La idea de la corrección le ha debido venir al objetante de Bercher; pero éste, por lo dicho, se ha visto obligado a cambiar

ويرجو (= y espera), poniéndolo en pasiva ويرجا (= y se espera, se puede esperar); modificación indispensable que nuestro objetante no señala, y sin la cual su opinión no puede mantenerse. Yo he preferido, puesto que la idea queda clara, no cambiar el texto.

59

Atención, ahora. Vamos a enfrentarnos con un caso gravísimo. Tras de exponerlo, el crítico clama en el paroxismo de la ira: «*¿Se comprenderá ahora la necesidad de no prescindir del estudio de la sintaxis en nuestras clases de árabe?*»

Resulta, nada menos, que he tomado el pronombre هو (= él) «por un pronombre de referencia, es decir, por un pronombre propiamente dicho, con significación de *él*, siendo así que se trata de un pronombre llamado *de separación* — que separa el incoativo del predicado — y que en castellano hay que traducir por *es* o *está*».

No dirá el objetante que no aireo su luminosa ciencia. Pero, como tengo sobrados motivos (el lector también) para no fiarme de ella, vamos a examinar el caso. Se trata de los dos versos siguientes:

أليس يحيط الروح فينا بكلّ ما ✲ دنا وتناءى وهْو في حجب الصدر

كذا الدهر جسم وهْو في الدهر روحه ✲ محيطٌ بما فيه وإن شئتَ فاستبر

Yo los he traducido así (se refieren a un príncipe):

¿Acaso no gobierna el espíritu en nosotros cuanto
está cerca o lejos, a pesar de estar encerrado en las membranas del pecho?
Pues lo mismo nuestro tiempo es un cuerpo, y ÉL [el príncipe Hišām] es el
[espíritu del tiempo
que gobierna cuanto hay en él. Si quieres, investígalo.

Vuelvo a leerlo y lo encuentro perfecto: el espíritu gobier-

na el cuerpo, de la misma manera que el príncipe gobierna nuestra época, pues viene el príncipe a ser como el espíritu en la época, que es como el cuerpo. Pero vamos a ver lo que han dicho los otros traductores:

Thus Time is a body and HE within Time its spirit (Nykl).
So ist die Zeit ein Kőrper auch und ER in ihr der Geist (Weisweiler).
Così l'età nostra è un corpo, ed EGLI ne è lo spirito (Gabrieli).
Il en va de même de l'époque: elle est un corps dont LUI (HICHĀM) est l'âme (Bercher).

¡Demonio! Resulta que estoy de acuerdo con *todos*. Luego una de dos: o *todas* las traducciones tienen razón y el objetante yerra una vez más, aquí con los peores agravantes de pedantería, o tampoco habrá que prescindir del estudio de la sintaxis en las clases de árabe de los Estados Unidos de América, de Alemania, de Italia y de la Regencia de Túnez, y tres continentes deberán ponerse a estudiar la sintaxis árabe especial de la Luneta tetuaní.

Recomendamos formalidad al señor objetante. Su traducción («Pues así también el tiempo es un cuerpo, y ES el espíritu que lo anima el que abarca todo lo que hay en el tiempo») es ininteligible y grotesca. Su pretensión de enseñarnos a todos sintaxis ES («pronombre *de separación* — que separa al incoativo del predicado — ») sencillamente ridícula.

60

No, señor. No hay que poner «el carácter firme y tenaz», sino dejar, como yo puse, «mi alma» (Gabrieli: «l'animo mio»; Bercher: «mon âme»).

61

Mi frase «o por un grave riesgo que amenace al amado, si ve a su amante», estaría mejor: «y la prohibición al amado de

que lo vea su amante». Está en Bercher. Salvado en lo humano mi objetante, sólo Dios es perfecto.

62

La frase: وخوفا أن يكون بقاؤه سبباً الى منع اللقاء está bien traducida por mí: «Por miedo de que su permanencia pudiera originar cualquier obstáculo para el encuentro». La versión del objetante: «Por miedo a que su permanencia origine el que se le prohiba entrevistarse con la amada» es una interpretación que no está en el texto.

63

Este número — aunque naturalmente se me imputa como falta grave — no debe de ir a mi cuenta. El verso en el ms. está falto. Pétrof no suplió nada; la edición damascena y la de El Cairo han suplido دمعي; Bercher ha completado corrigiendo lo que sigue: واعجب بعبرته. Los traductores hemos salido del paso, interpretando la última palabra — عبرتها, que puede vocalizarse de dos maneras, con dos significaciones distintas — bien como «sus lágrimas», bien como «su lección» (yo he seguido la primera hipótesis). Con su característica audacia, el objetante formula tajantemente una solución que, como suya, es mala. Pero a mí no me atañe: me lavo las manos, y allá él.

64

Si he traducido la frase وعليه لا له (= «y contra él, no en favor de él»; no, como quiere el objetante, «todo lo encuentra adverso, nada favorable») por «causa de desazón», es por la

razón que sigue y que destino no al objetante, sino al lector inteligente. El párrafo consta, menos esa frase, de sólo sustantivos: «Todo es motivo de dolor, ocasión de angustia, *causa de desazón*, argumento de su tristeza, estímulo para llorar por su amado». Sustitúyase la frase subrayada por *y contra él, no en favor de él*, y espero que quien tenga sensibilidad literaria me dé la razón.

65

¡Muchas líneas y pedanterías! ¡Malo! (malo para el objetante). Se trata del verso en metro *kāmil:*

كَلَّا مصابُك فادحٌ ✲ وأَجَلْ فراقهم جليلُ

Así está (y *está bien*) en el ms. y en las ediciones de Pétrof y Damasco. Yo he traducido *bien* (y antes tradujeron *bien* Nykl y Gabrieli):

> *En verdad*, es tremenda tu desgracia
> y duro tener que separarte de los que amas.

Bercher dudó (antes Weisweiler) que كلّا pudiese tener valor afirmativo, y corrigió mal أَلَا, para poder seguir manteniendo la afirmación, que es necesaria («*Oui!* ton malheur est grand»). Pero viene nuestro divertido objetante; le pasa lo mismo — o sea, creer que كلّا es siempre negativo —, y, como no se para en barras, ha corregido la palabra مصابك en *masadduka* (???) y ha traducido: «*No es cierto que la ruptura contigo sea algo tremendo; — Sí es grave que te separes de los que amas*». Lo cual, como se ve a mil leguas, es absurdo, pues ambas proposiciones son contradictorias. Es terrible que el objetante quiera siempre colgarle a Ibn Ḥazm tonterías.

La cuestión es muy sencilla: está en si كلّا puede ser afirma-

tivo (como yo he traducido) o sólo negativo (como cree el objetante). Pues bien: كلا *puede ser afirmativo: Aqrab al-mawārid*, II, 1100 *a*: وقد جاء [كلّا] بمعنى حقًّا (= *y* كلّا *se usa con el sentido de «ciertamente»); Lisān al-ᶜarab*, XIV: وقد ترد [كلّا] بمعنى حقًّا (= *a veces se usa* [كلّا] *con el sentido de «ciertamente»)*. La autoridad es nada menos que el Alcorán XCVI, 15: كلّا لئن لم ينته لنسفعًا بالناصية (trad. Blachère, y *todas:* «S'il ne s'arrête, EN VERITÉ, Nous le traînerons [en Enfer] par le toupet de son front»). Luego mi traducción era buena y nada hay que tocar en el verso ni en las traducciones de los que hemos vertido كلّا por una afirmación [1].

«No es cierto que la ruptura contigo — dice risiblemente el objetante — *sea algo tremendo»*. Lo que es *algo tremendo* es la ignorancia del objetante.

66

Se trata del verso:

قد كان ذاك اليوم ندرة عاقر ✲ وصواب خاطئة وولد عقيم

Yo he traducido:

> Fué aquel día *como la pepita de oro en un erial*
> o el tino en la saeta errada o el parir en la estéril.

[1] Sobre la naturaleza de la partícula *kallā*, véase S. de Sacy en *Grammaire arabe*, Paris 1831, I, p. 534, y en *Anthologie grammaticale arabe*, pp. 169, 205 y 263. El P. Vernier, *Grammaire arabe*, Beyrouth 1891, p. 406, da para *kallā* los dos sentidos *(assurément non* y *en verité)* y cita este ejemplo afirmativo: *Kallā inna l-insāna la-ᶜalà gāyatin mina l-ḍuᶜfi (= en verité, l'homme est excessivement faible)*.

¿En qué me baso? Muy sencillo: en los diccionarios. El *Aqrab al-mawārid*, II, 1285 *b*, trae, como acepción de ندرة, ésta: القطعة من الذهب والفضّة توجد في المعدن = *la partícula de oro y plata que se encuentra en la mina*, y II, 809 *a*, trae, como acepción de العاقر, ésta: الرملة لا تنبت = *el arenal sin vegetación*.

Mi objetante «ordena» se traduzca: «Fué aquel día *como la rareza de un hijo en el impotente*, como el dar en el blanco la saeta errada, como el parir en la estéril». Pero, naturalmente, traducir ندرة por la *rareza de un hijo* carece de apoyo, sin contar con lo poco poético que es acumular en un solo verso la impotencia del varón y la esterilidad de la hembra.

67

Se me apunta caritativamente como error una errata de imprenta, ¡aun reconociendo que lo es!

68

Se trata de una de las frases con que Ibn Ḥazm, en el famoso pasaje, evoca su destruído palacio cordobés. Es ésta: والمراتب المحكمة التي نشأتُ فيها لديها. Yo la he traducido: «pues en ella [en la alcazaba, que sale antes] me crié en medio de *sólidas instituciones*». Quizá hubiera sido mejor, como Bercher: *«la solide hiérarchie sociale* où j'avais grandi». En cuanto a Gabrieli, toma la palabra en un sentido material: *«ben costrutte sale* in cui crebbi». Lo que no cabe duda ninguna es que hay que conservar مراتب. La prueba es que la redacción bastante diferente de este pasaje, reproducida por Ibn al-Jaṭīb (apud Lévi-Provençal, *Al-Andalus*, XV, 1950; *el objetante, naturalmente, no la conoce)*,

tiene, a pesar de las diferencias, en el lugar paralelo, المرتبة الرفيعة, y مرتبة es el singular de مراتب.

No puede, pues, aceptarse en modo alguno la caprichosa corrección del despreocupado objetante que lee, tranquilamente, مراقب (= puestos de vigilancia). ¿Se concibe que Ibn Ḥazm diga *haberse criado en «las bien acabadas torres de vigía»*? ¿Es que eran las torres de vigía guarderías infantiles?

69

Ignoro cómo de رائبًا موعدًا saca el objetante «uno que espera una cita», en vez de «un sospechoso amenazado» que traduzco yo. He aquí otras traducciones:

A hesitating one who is menaced (Nykl).
Uno in sospetto sotto una minaccia (Gabrieli).
Un soupirant à qui l'on a fait des menaces (Bercher).

70

Llevo gastado tanto papel, que desisto de ocuparme de esta objeción. ¡Cómo será para que el objetante diga que, «de todos modos, la cosa no tiene mayor importancia»!

71

¿Vamos a concederle que «todos los amantes que no tienen ocasión de verse» es menos exacto que «todos los amantes a quienes se ha prohibido el que se vean»? Salvado en lo humano nuestro objetante, sólo Dios es perfecto.

72

Esto no es una corrección, sino una supuesta y nada clara explicación de la presencia de un verso en determinado lugar. De paso, el objetante incurre en un nuevo error, porque el texto dice: مساكن عاد أعقبته ثمود, lo cual supone — para Ibn Ḥazm — que los ʿĀd fueron sucedidos por los Ṯamūd, y no, como dice el objetante, que fueron «dejados como sucesores por los Ṯamūd», o sea, justamente lo contrario.

73

Se trata de un poema *dialogado* de nueve versos, improvisado por Ibn Ḥazm en un jardín, durante una partida de placer con unos amigos, entre los cuales había un triste enamorado. En los cinco primeros versos Ibn Ḥazm describe el jardín, donde todo es bello: la vegetación, las flores, los pájaros, el agua, los amigos... Los versos 6 y 7 están puestos en boca del enamorado, que objeta:

> — Sí, pero todo eso que pintas es para mí amargo
> y no me alegra, porque mi dueño está lejos.
> ¡Ojalá estuviese yo en prisión, con tal que él pudiera abrazarme,
> y todos vosotros estuviéseis en el palacio de la Casa Nueva [1]!

A continuación, en los versos 8 y 9, Ibn Ḥazm contesta a esta objeción, recalcando:

[1] Véase la nota a la p. 219 de mi libro. Se trata de un pabellón del Alcázar de Córdoba: en árabe المجدد; literalmente, «el Renovado».

— Aunque cualquiera de vosotros quisiera cambiar su condición [la del enamorado]
por la de cualquier amigo, o por un reino perpetuo,
viviría [el enamorado] en continua miseria e infortunio,
y no le dejarían la turbación ni la adversidad.

Y todos los presentes asienten diciendo «Amén, amén», que en árabe no significa solamente *«así sea»*, sino también *«así es, en efecto»* (*Aqrab al-mawārid*, I, 20 *c:* امين = كذلك يكون = *así es* o *así será;* el simple Belot de los escolares: امين = amen, ainsi-soit-il. *Oui).*

No sé si soy el primero en haber dado al poema esta interpretación completa. Lo que sí estoy seguro es de ser el primero que ha marcado gráficamente esta interpretación, señalando con el sangrado y un guión los versos 1°, 6° y 8° en que empiezan las diferentes intervenciones del diálogo.

¡Trabajo inútil para alguno! El objetante, que, por lo visto, nunca consulta los diccionarios, cree erróneamente que *amén* no puede tener más que valor optativo. En consecuencia, cree erróneamente que hay que modificar lo anterior. Y como erróneamente no ha comprendido que se trata de un diálogo, a pesar de habérselo puesto yo gráficamente ante los ojos, ni ha entendido el poema, mezcla erróneamente el verso 7, que es de un interlocutor, con los versos 8 y 9, que son de otro interlocutor. Y así resulta esta perla: «Después que yo viva con mi amada, aunque sea en una cárcel, y vosotros viváis en el palacio llamado 'El Restaurado', quien de vosotros quiera mudar su condición por la de su prójimo y desee un reino duradero, que se vea condenado a vivir en continua miseria». Y añade: «Por eso los demás contestan: amén, así sea».

Ya sabemos, a priori, que esta interpretación es absurda, por haber confundido el diálogo; pero es absurda por muchas cosas más. No se explica por qué los amigos han de vivir en 'El Restaurado'; no se explica el egoísmo del enamorado que, una vez unido con su amada, desea a los demás que, si quieren mudar de condición, se vean en la miseria; no se explica que los amigos sean tan complacientes, que a este desagradable deseo contesten: así sea. No se explica nada.

74

Por una vez, al cabo de 73 números estudiados, y el último es bien significativo, voy a permitirme decir nada más — y que lo compruebe quien pueda o quiera — que esta objeción es tan absurda como la precedente.

75

El pasaje es oscuro (Marçais confesó en 1928 que alguna de sus expresiones le era incomprensible). Yo ya declaro en mi Introducción (p. 61) que, puesto a traducir todo el libro, «he tratado de paliar los bastantes puntos que todavía quedan oscuros». De este pasaje incidental he procurado salir sin escándalo. Pero el objetante lo busca. Su interpretación de que en la ciencia de Dios «no admiten diversidad de relaciones ni aparecen diferenciados unos de otros los cielos, las esferas, los mundos todos y el conjunto de los seres» me parece archiperegrina. Pero allá que los teólogos se las compongan con él. Creo que lo único que la Teología afirma es que Dios conoce todas las cosas en un solo acto; pero ello no me parece querer decir que las cosas sean un lío en Su divina mente.

76

He traducido: «Un amor intenso y avasallador». Se «ordena»: «Tradúzcase: un amor intenso y que ciega». Sin comentario. Mejor dicho: añadiré que la verdadera lección es probablemente, acorde con lo que yo he traducido, مغم (Weisweiler, *Halsband der Taube*, Leiden 1941, p. 237).

77

Texto árabe: دوائي منه دائي. Literalmente: «mi remedio, de él procede mi dolencia». He traducido: «Mi enfermedad procede de lo que me remediaría». Se «ordena»: «Tradúzcase: El remedio de mi amor es mi misma enfermedad de amor». Sin comentario.

78

Si el objetante tiene ojos en la cara y quiere mirar con ellos, puede haber visto la nota que he puesto al pie de la p. 223, en la que digo que el pasaje es oscuro; que pongo «hechiceros» (como por lo menos Nykl y Gabrieli, que tiene «stregone» = brujo) por poner algo, y que Bercher (antes Weisweiler) formula una hipótesis, que no rechazo, pero que no veo confirmada.

Se trata de la palabra الابهرى, que nadie entiende. Bercher, muy aficionado a ver nombres propios (cf. supra nº 31), ha cortado el nudo gordiano viendo aquí uno más: *al-Abharī*. Y, con su característica audacia, el objetante, no sólo acepta la opinión de Bercher, sino que hace del supuesto *al-Abharī* un «alfaquí renombrado», «un abogado», y le inventa una novelita.

Yo no tengo nada de qué arrepentirme. Tras de haberme tomado el trabajo, que nadie había hecho en conjunto (salvo valiosísimos precedentes de Lévi-Provençal), de tratar de identificar casi todos los personajes que aparecen en el *Ṭawq*, menos los tradicionistas, me he convencido de que los no españoles que se citan son siempre de notoriedad. Si Ibn Ḥazm, que no salió de España, conoce a un *al-Abharī*, *abogado (?) de Bagdad*, es porque era famoso. Que se nos certifique su existencia por otras fuentes y se nos compruebe que era «abogado», y entonces hablaremos. Hasta entonces, me parece lo más prudente y lo científico decir que el pasaje es oscuro o limitarse a hipótesis, sin tratar de imponerlas.

79

Es la misma frase de que tratamos en el nº 21. Merece verse lo que digo, sobre todo en la *adición*.

80

Se trata del hemistiquio que en el ms., en Pétrof y en la ed. Damasco aparece:

ما قاصر للنفس غير مجيبها

Lo que yo he traducido es lo que en 1928 corrigió Marçais y trae Bercher:

ما قاهر للنفس عدّ مجيبها

He seguido la traducción de Marçais: «Celui qui maîtrise son naturel n'est pas sur le même pied que celui qui lui obéit» (traducción que — en francés, claro — ha incorporado tal cual, y con muy buen acuerdo, Bercher). No existe, pues, un segundo *no* en el árabe; los «apetitos» puede guardárselos el objetante, y, si el verso le parece una perogrullada, cuénteselo a Ibn Ḥazm y no a mí.

81

Se trata del verso que, traducido por mí, dice:

Me *escancia* vuestro desdén tanto *acíbar*
cuanto *amor me escanciaba* vuestra unión.

Y el objetante me dice que, en vez de *acíbar*, habrá que traducir *paciencia*.

En rigor la palabra صبر, según se vocalice, lo mismo puede ser una cosa que otra. Pero lo lógico no es que el desdén escancie *paciencia*, sino *amargura* (= *acíbar*). Así, además, el verbo *escancia* tiene la primera vez un apoyo más real, entendiéndose la segunda vez que *amor* es sinónimo de *dulzura*.

82

Pecado es una de las rarísimas erratas de imprenta de mi libro. Debe leerse: *pasado*. ¡Ah! Pero nada de «casas arrasadas».

83

Sé perfectamente — no se moleste el objetante — lo que son los modos musicales *našīd* y *basīṭ*, y he dirigido una tesis doctoral que de ellos trataba. Pero no me ha parecido oportuno incrustar más palabras extrañas y necesitadas de explicación, sin las cuales el texto nada pierde, en una versión destinada al gran público.

84

Se trata de la frase, referente a un hombre guapo: كأنّه قد خلق من نفس كلّ من رآه, y que yo he traducido: «se diría que había sido creado de *los suspiros* de todos cuantos lo veían».

La palabra نفس está en el ms. sin vocalizar, y lo mismo puede vocalizarse *nafas* (= aliento, suspiro) que *nafs* (= alma). Yo he elegido lo primero, porque en castellano es mejor (en italiano también; Gabrieli: «dai *sospiri* di tutti coloro

che lo avevan veduto») y porque me ha parecido bien hacerlo así (los lectores sustituirán esta frase por la que conviene).

El decir «había sido creado de *las almas* de cuantos lo veían» es infinitamente menos castellano. Si el objetante lo prefiere, será por lucir una alusión a un verso célebre; pero lo ha debido lucir a costa de otro.

85

Se habla de alguien que «jamás abandonó el mejor proceder, y no holló senderos prohibidos, *ni transgredió las lindes de lo ilícito*, ni perpetró acciones pecaminosas». El objetante «ordena»: «Tradúzcase: *ni acercó a sus labios bebida que embriagara*».

¡El Mediterráneo, el Mediterráneo! La corrección del absurdo مسكرا (= inebriante), que trae el ms., en منكرا (= ilícito) la hizo W. Marçais en 1928; pero ni aun en su ignorancia tiene excusa el objetante, porque podía haberla visto incorporada al texto de Bercher, que dice haber manejado.

86

Se trata del verso, traducido por mí:

> No acerques el espino seco a la llama,
> porque si lo acercas saldrá *fuego*.

Se me objeta: «Tradúzcase: saldrá *humo*». El autor ha puesto, en efecto, «humo», forzado por la rima. Pero... (Inútil perder más tiempo: esto es la misma evidencia).

87

Yo he traducido: «*y se quedó desnudo* tras de haber llevado vestidos de asceta», y se «ordena» que, en vez de lo subrayado, se traduzca: «*y llegó al colmo de la depravación*».

¡El Mediterráneo, el Mediterráneo! Gabrieli, en *Orientalia*, nova series, II, p. 83, había demostrado — ¡en 1931! — que aquí hay que leer (en vez del فتك del ms.) هتك, en relación con el final del primer verso en el poema que viene a poco (وإنّه كان مستورًا فقد هُتِكا).

88

He traducido: «exponer su familia a todos los riesgos». Se «ordena»: «Tradúzcase: que su familia fuese criticada». Pero التعريض, si se quiere traducir literalmente, no es «criticar». *Aqrab al-mawārid:* ما يفهم به السامع مراده من الكلام = التعريض غير تصريح = aquello en lo que el oyente entiende lo que se quiere decir, sin que se diga claramente.

89

He traducido: «*una sola* cría de gacela». Se «ordena»: «Tradúzcase: *una sin par* cría de gacela».

فرد significa lo mismo *uno*, *único*, que *único* en el sentido de *sin par*. Aquí, la acepción buena es la primera: el satirizado prostituye a *todas* sus mujeres por conseguir una *sola* cría de gacela. Gabrieli: «ha prostituito le oneste sue donne, per ottenere *quell'unico* piccolo di gazella da lui amato».

90

Se trata del hemistiquio:

لفرط سروري خلتني عنه نائما

que yo he traducido bien:

Por la demasía de mi gozo, pienso *que lo he soñado.*

Las demás traducciones, todas unánimes:

I had imagined *having dreamt about it* while asleep (Nykl).
Ob meines Glückes Übermass *mir's wie ein Traum erschien* (Weisweiler).
Credetti di *sognare* (Gabrieli).
Je pensais que *c'était un rêve* que je faisais de lui (Bercher).

El objetante dice que ha de traducirse: «Por la demasía de mi gozo *me creerías despreocupado de él. Es decir, que no me causaba ninguna preocupación*», lo cual, como siempre, es un monumental absurdo.

El que existan frases como نام عن حاجته (= se durmió respecto de lo que tenía que hacer, no se ocupó de ello) no quiere decir que, en general, نام عن no signifique «soñar con» [1].

[1] No desespero de encontrar una autoridad indiscutible; pero no la he hallado todavía. Entre tanto baste el sentido, *la coincidencia de todas las traducciones*, y el hecho de que el verbo sinónimo حلم cuando significa «soñar con» se construye con عن. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, s. حلم: «You say حلم به ... and عنه ... and تحلم عنه ... and حلمه also, *He dreamed* or *saw a dream* or *vision of it*: ... or *he saw it in sleep*».

91

Se trata de las palabras الذين وازروه, que yo he traducido por *«sus ministros»* (el objetante dice erróneamente: «visires», aunque viene a ser lo mismo) y «ordena»: «Tradúzcase: *sus partidarios*».

En *Aqrab al-mawārid*, II, 1447 *c*, se dan para وازره tres acepciones, de las cuales la 1ª es صار وزيراً له = *fué su visir*, y la 3ª: عاونه وقوّاه = *le ayudó y reforzó*, pero añadiendo على الأمر.

Yo he elegido la primera acepción por ser la más clara y la más indicada, tratándose de un Califa. «Ministros» viene, además, a ser un término medio entre «visires» y «partidarios».

92

La frase *fué derribado del cielo* (refiriéndose a Lucifer) está añadida por mí para mayor claridad del texto castellano. No hubiera podido colocar a *Iblīs* (masculino) como sujeto de وقعت منه (femenino), ni el afijo ه (masculino) podía referirlo al جنّة anterior (femenino). Ni esas dos palabras وقعت منه merecen ser traducidas. En castellano, en vez de *por una sola falta que de él provino*, basta decir *por una sola falta suya*.

93

Si he traducido *adúltero* y *adúltera*, en vez de *fornicario* y *fornicaria*, es por evitar esta última palabra, que me parece fea (no por su sentido, sino por su fonética); por no dar un rodeo perifrástico, y por tratarse de una traducción no técnica. Por lo

demás, el pasaje es alcoránico (XXIV, 2), y, como he tenido que buscarlo en las Concordancias para darle su numeración, cualquiera puede imaginarse lo fácil que me habría sido copiar de cualquiera buena traducción del Alcorán.

¿Por qué me he permitido esa libertad? Muy sencillo. Blachère, en su magnífica traducción *(Le Coran*, III, 1004, nota) dice: *«Il est clair que le texte vise uniquement l'adultère»*. Además, los mismos especialistas en derecho islámico, y los mejores, traducen *zinā* (= fornicación) por *adulterio*. El profesor Joseph Schacht, de Oxford, gran autoridad en la materia, acaba de publicar un trabajo que se titula *Adultery as an Impediment to Marriage in Islamic and in Canon Law* (en la publicación belga *Archives d'Histoire du Droit Oriental et Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, I, 1952, pp. 105-123). En la p. 107, nota 4, dice: «It will appear later why I have used the term *adultery* in the title of this paper». Y la explicación merece leerse.

94

Se trata de la frase técnica de la ciencia de las tradiciones زيادة العدل. Yo he traducido: «la *información suplementaria y autorizada*». Naturalmente, no me lo he inventado. La definición procede del gran tradicionista árabe Nawāwī, *Taqrīb*, traducido por W. Marçais (Paris 1902), p. 60, donde زيادت ثقات, que es eso mismo, se traduce por *«suppléments provenant d'autorités* dignes de foi».

El objetante que, por lo visto, ignora a Nawāwī y a Marçais, da una explicación que, poco más o menos, casa con la mía. No se olvide, por otra parte y una vez más, que mi traducción no está escrita para especialistas, sino para el gran público.

95

El texto dice: إنّ في الزنا من إباحة الحريم الخ . . . ما لا يهون على ذي عقل . . . ولولا مكان هذا العنصر من الإنسان . . . لَمَا خفّف الله عن البكرين . . . Yo he traducido: «Entraña el adulterio la profanación del sagrado del hogar... como no se le oculta al que tenga entendimiento... Si *el instinto sexual* no estuviese tan arraigado en el hombre... Dios no hubiera sido tan rígido con los solteros, etc.».

Como se ve, las palabras castellanas subrayadas *(el instinto sexual)* corresponden a las palabras árabes subrayadas (هذا العنصر = *este elemento*), y se refieren unas y otras al segundo de los dos elementos contradictorios — o sea, el entendimiento, guiado de la justicia, y la concupiscencia, guiada de la pasión — que Dios ha puesto en el hombre y que al principio del capítulo ha explicado Ibn Ḥazm (texto ár. de Pétrof, pp. 114-115; mi traducción, pp. 251-252). Por consiguiente, para facilitar al lector que se acuerde de cuál es *ese elemento*, cuya mención está bastantes páginas antes, Gabrieli y Bercher (Nykl tiene sólo «this element») han puesto, respectivamente, *«questo elemento dell'istinto sessuale»* (sin paréntesis) y *«cet élément [l'instinct sexuel]»*. Yo me he creído autorizado a hacer la simple sustitución: *«el instinto sexual»*.

Todo esto es meridiano para cualquiera, menos para nuestro insistente objetante que, tras de maltratarme y sentar la falsedad de que tal cosa es invención de Bercher, sale diciendo que *ese elemento* es... ¡¡el linaje del hombre casado que la ley pretende conservar puro!!

96

La frase traducida por mí: «la admiración que en Mālik hizo nacer el *celo* del príncipe», es la exacta. *Iŷtihād* está aquí tomado en su sentido vulgar, no en el técnico (véase nº 32). La

razón no puede ser más sencilla. Abū Bakr es el sucesor inmediato del Profeta, no era jurista, y... ¡todavía no habían nacido las escuelas de derecho, ni se había inventado el sentido técnico de *iŷtihād!* Para la evolución de *iŷtihād*, véase ahora (índice s. v.) Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, Clarendon Press, 1950.

97

Se trata de la frase والتزيّد في الاجتهاد, que yo he traducido bien: «y el aumentar el rigor». Una vez más es el vocablo *iŷtihād*, en su acepción vulgar (véase número anterior).

Lo curioso es que el objetante es más papista que el Papa. Bercher, uno de los más ilustres y respetados especialistas actuales en derecho y tradición musulmanes, ha traducido *iŷtihād*, estas dos últimas veces, la primera por *initiative* y la segunda por *zèle*.

98

Yo he traducido:

Pues cuántos la dejan a la fuerza sin querer dejarla.

El *la dejan* se refiere a «la morada que ha de durar poco» (o sea, el mundo), que aparece en el verso anterior.

La traducción que se «ordena» dar es ésta: «¡Cuántos dejan el siglo y en su interior siguen apegados a él!»

Juzgue el lector la diferencia, sin contar con que mi traducción es bastante menos libre, porque el texto árabe dice وكم تارك إضماره غير تارك, o sea en versión brutalmente literal: «Y ¡cuánto dejante, su fuero interno no es dejante!»

99

El texto árabe dice, refiriéndose a Dios: الذي لا يحتاج الى بيّنة. Yo he traducido: «que no ha menester de *pruebas*», y se «ordena»: «Tradúzcase: que no necesita *testigos*».

Pero ¿en qué país estamos? ¿Para quién escribe este señor? ¿Es que se burla de sus lectores? Los arabistas saben bien que بيّنة no puede significar «testigo» [1]. Y, para los no arabistas, básteles la explicación del objetante: «Tal como va la frase [la de García Gómez] pudiera dar a entender *que Dios obra arbitrariamente*». ¡Alabado sea Dios! Para quien tenga un adarme de inteligencia la frase «*Dios no ha menester de pruebas*», en sí y en el contexto en que está, no quiere decir que *Dios obre arbitrariamente*, sino que, en el Día del Juicio, *Dios no necesitará pruebas* de los actos humanos, porque los sabe y los conoce hasta el último ápice, en Su omnisciencia. Sí, sí: Dios sabe perfectamente por qué ha escrito el objetante esta reseña.

100

Esta objeción es típica para caracterizar el proceder del objetante. El pasaje ha de citarse entero, cosa que el objetante no hace. Dice así:

> ¿Cómo no, si, además, [Dios] nos ha hecho *amenazas*, a cuya sola mención se nos pone carne de gallina y se derriten nuestras almas, y nos ha anunciado *promesas* que superan nuestras mayores esperanzas [ما لم ينته اليه أمل, liter.: «a las que no llega la esperanza»]?

[1] La palabra بيّنة sale una sola vez en el Alcorán, XX, 133: أولم تأتهم بيّنة ما في الصحف الاولى. Blachère traduce: «Quoi! n'est-elle point venue à eux LA PREUVE de ce qui est dans les Premières Feuilles?»

Esta contraposición entre *amenazas* y *promesas* es esencial. Ahora bien: como el texto árabe de Pétrof, y, siguiéndole, la edición de Damasco, tienen, donde yo digo *promesas*, la absurda palabra عذابه (= *su tormento)*; como, además, es incomprensible que *al tormento no le llegue la esperanza*, puesto que el sentido pediría *tormentos que no llegue a concebir el temor* (nunca la esperanza); como el texto — repito — está indudablemente viciado, Weisweiler, *(Halsband der Taube,* Leiden 1941, p. 237) corrigió عداته *(= sus promesas)* con tino admirable. Bercher falló aquí, en cambio, arrastrando al objetante y forzándole a descubrir por enésima vez el Mediterráneo.

Como todo el que lo descubre, nuestro objetante no sabe que se trata de un mar bastante transitado. Duro como es de todo, se siente felicísimo, aunque debería andar temeroso, de que Dios no nos haya hecho más que *amenazas* y *anuncios de tormentos*, y no *promesas* de premio para el que obra bien. «Tradúzcase — ordena imperioso, aunque sin citar el contexto anterior —: *y nos ha anunciado unos tormentos a los cuales no tiene acceso ninguna esperanza*». (Ya lo hemos comentado todo).

Pero — ¡oh sublime ridículo! — aún hay más. Para él, su descabellada interpretación, falta del más pequeño fundamento, hace que Ibn Ḥazm coincida con el dantesco *Lasciate ogni speranza voi ch'entrate* (nuestro objetante escribe *qu'entrate)*. «Casual o intencionada — dice en la p. 446 — la coincidencia es evidente; pero no ha podido ser señalada porque el texto aparece deformado en la traducción». ¡Maravilloso! «Dato importante — añade en la p. 460 — para arabistas y dantistas». ¡Conmovedor!

Dejémoslo acariciando su «hallazgo» y retirémonos en silencio. Él es quien puede *lasciare ogni speranza* de dar en el clavo.

101

Bercher y la mala fe del objetante han perdido a éste una vez más. Me reprocha haber traducido عقار por *suntuosidad* y no por *vino*. Pero, si se toma la molestia de consultar un diccionario, saldrá de su error. El *Aqrab al-mawārid*, II, 809 *a*, da para عقار cuatro acepciones: 1ª, como عقار, o sea los tapices o cojines en las fiestas; 2ª, lo mejor de una fortuna; 3ª, el vino, y 4ª, una especie de tela roja. O sea que la acepción *vino* es *una* (metafórica), y las referentes a *cosas suntuarias* son *tres*. Por eso he traducido *suntuosidad*. El simple Belot de los escolares da para عقار = Vin. *Meubles de luxe*.

102

(Por una errata — hay bastantes más que, claro es, no he señalado — dice aquí 202; ¡hombre, no, no tanto!). — El verso está corrompido en el ms. (Gabrieli: «verso de lettura e senso assai dubbi»). Como todos los traductores, he tenido que enfrentarme con el texto íntegro del libro, y he salido del paso, igual que los demás, como he podido. La humildad debe ser prenda del que pretenda ser hombre de ciencia. Mentiría si dijese que estoy satisfecho ni seguro de mi interpretación; pero la del objetante ni es segura, ni es mejor.

y 103

Yo he traducido bien lo que está en el ms. y en todas las ediciones. Si ahora al objetante se le ha ocurrido una corrección

al texto, no es de buena educación científica reprocharme y contarme como falta no haber adivinado su pensamiento.

* * *

Confieso que, por haber escrito de prisa y muy seguido lo que precede, he llegado al final algo cansado, sin fuerzas de hacer estadísticas al estilo de mi objetante — ruego al lector que las haga por sí mismo — y con bastantes ganas de terminar.

Ahora sí — no cabe duda — pienso que la reseña es extraña. Porque es raro que el objetante, un sacerdote, a quien nada obligaba a atacar — más aún, al que todo debía haber refrenado de atacar —, y que ha podido hacerlo dónde, cómo y de la manera que quería, haya atacado para salir vencido el número de veces que se ha visto, en los sitios mismos que él ha buscado y con las armas mismas que él ha elegido. Porque es absurdo desconocer los libros más fundamentales, y no manejar los diccionarios, ni siquiera el español. Porque es increíble acusar de confusiones en el tecnicismo gramatical árabe, cuando resulta que se trata del castellano y que el objetante lo ignora; e imputar poca familiaridad con las instituciones jurídicas musulmanas, basado en una hipótesis alegremente inventada; y acriminar de ignorancia de la sintaxis árabe, cuando es él quien demuestra falsearla; y caer en el ridículo del pasaje dantesco, etc., etc., etc. Los galimatías y contrasentidos ya se ha visto cómo abundan. Por otra parte, ¿qué crítica se puede hacer — y además en tono dogmático — de un texto difícil sin conocer *ni uno solo* de los muchísimos trabajos que se han ocupado de esa crítica; sin manejar — y sin sistema — más que *dos*, entre *cuatro*, ediciones, y *dos*, entre *seis*, traducciones? Pero no voy a repetir aquí lo que en cada lugar queda dicho. En cuanto a la conclusión... No, no; eso «peor es meneallo». De eso es preferible no hablar.

Lo verdaderamente extraño en esta reseña es su calidad y su estructura técnica. Lo demás, no. Somos muchos los que sabemos

por qué se ha escrito, por qué escala ha subido a la revista y por qué se ha publicado; otros muchos, los que lo sospechan o lo intuyen; muchos más, los que acabarán por saberlo. Es un secreto a voces, y por ser un secreto a voces no hace falta decirlo.

¡Ah, se me olvidaba! Es posible que algún lector, sobre todo algún extranjero, quiera saber para tenerlo presente, cómo se llama ese señor sacerdote, y ahora recuerdo no haberlo nombrado en todo el artículo. Me parecería una curiosidad muy legítima. Se llama Carlos Quirós Rodríguez [1].

Emilio García Gómez.

[1] Para que todo quede claro, diré que el objetante no ha sido nunca colaborador de la Escuela de Estudios Árabes de Madrid. Lo fué, estérilmente, de la de Granada, cuando prescindieron de sus servicios en Marruecos. A la de Madrid vino en agregación temporal, abusivamente prolongada e igualmente estéril — para lo bueno —, a petición suya y por concesión especial.

NOTA SOBRE UN PUNTO DELICADO, ANUNCIADA EN LA PÁG. 458 = [4]

He aquí una de las «caridades» con que me obsequia este sacerdote: «*Me ha sido imposible consultar la* [versión italiana] *de Gabrieli porque, inexplicablemente, está ausente de la Escuela de Estudios Árabes de Madrid. Tengo entendido que, para que se reseñe una obra en una revista cualquiera, se considera como requisito indispensable la remisión de dos ejemplares a la redacción. De la traducción de Gabrieli apareció, a su debido tiempo, en «Al-Andalus», la correspondiente reseña. Si el requisito se ha cumplido, ¿dónde están los consabidos ejemplares?*»

O sea, que, sin el menor escrúpulo de conciencia insinúa, calumniosamente y en plata, que alguien — es de suponer que me alude a mí — ha sustraído de la Escuela de Estudios Árabes, no uno, sino dos ejemplares de la traducción de Gabrieli.

Soy, de todas las personas que concurren a la Escuela de Estudios Árabes, la que menos utiliza su biblioteca, porque tengo bastantes libros míos y a mi disposición los muchos de mi maestro Asín, de los que soy uno de los legatarios. Pero, como en la Escuela hay un bibliotecario y un registro de ingreso, he podido comprobar que, no habiendo ingresado ese libro, mal puede haber salido. Tampoco se ha recibido nunca, de nadie, petición de compra del mismo. Yo — que poseo un ejemplar, porque el autor es fraternal amigo mío y *porque da la casualidad de que toda la edición me está dedicada* — lo hubiera prestado (entonces, claro) a quien me lo hubiese pedido; pero nadie me lo pidió. Y respecto a los ejemplares de recensión, este señor tiene entendido mal: no hay nada legislado ni escrito sobre el tema en ninguna parte, ni en ésta ni en muchas otras revistas científicas, y las reseñas se hacen — sobre todo, en los tiempos de penuria de libros extranjeros por los que hemos pasado — sobre un ejemplar enviado por el editor, o leído en otra biblioteca, ó propiedad del que hace la reseña, o prestado por un amigo. ¿Quiere una prueba? Él acaba de publicar en la revista *Arbor* una larguísima reseña de mi libro. Pues bien: estoy casi seguro de que no la ha hecho sobre un ejemplar de recensión, y, si éste existe en *Arbor* — que no lo sé —, será uno, nunca dos, y acaso enviado por el editor. Yo, desde luego, no he enviado ninguno a esa revista.

Ya que hablamos de traducciones, quiero añadir algo sobre el tema. Como he proclamado que mi versión es fundamentalmente literaria, y el crítico sabe que en este terreno le sería difícil embaucar a los lectores, prescinde totalmente del aspecto literario de mi traducción y se acantona en el árabe, en el que se cree fuer-

te, quiero suponer que de buena fe, y con el que piensa hacer mágico papel ante lectores no arabistas y en la publicación de carácter general que inexpertamente lo ha acogido. Dentro del árabe, una de sus conclusiones es que mi trabajo no representa adelanto alguno sobre el de mis predecesores (cosa que no puede saber más que en el caso de Bercher, puesto que las demás traducciones las ignora), y que además a Bercher lo copio a menudo, a veces servilmente. «Las cosas quedan — dice (p. 461) —, pico más, pico menos, en el estado en que las dejó Bercher». Pues bien: esta afirmación no es cierta. Mi versión discrepa de todas en bastantes puntos, y de la de Bercher particularmente en no pocos (aunque en otros la he aprovechado, porque la he leído, y para eso se escriben y se leen los libros). Me había propuesto demostrarlo; pero luego he desistido, porque ya debe saber el lector lo que valen las afirmaciones del objetante; porque la comparación de mi texto castellano con otros en lenguas europeas es trabajo que puede tomarse cualquiera; porque la cosa llevaría mucho más espacio del ya ocupado, y porque no quiero imitar en nada a mi contradictor, ya que poner texto contra texto podría hacer pensar que creo tener siempre razón, y no sería exacto. Cuando discrepo, es porque personalmente veo las cosas de otro modo y no puedo de otro modo expresarlas; pero sin pensar que tengo estancado el acierto.

En lo que sí tiene razón mi objetante es en decir que mi conocimiento del árabe y el conocimiento del árabe que tradicionalmente se enseña en las Universidades de España desde los tiempos de Codera, y gracias al cual ha habido arabismo en nuestra patria, es diferente del conocimiento del árabe que él tiene. Así es, en efecto, gracias a Dios y como el lector ha podido ver. Pero aquí mi objetante se ha quedado corto. Existen muchas más discrepancias. Hay en la ciencia y en la Universidad españolas muchas personas cuyas ideas sobre la vida, la cultura y la conducta difieren, gracias a Dios, también radicalmente de las ideas que sobre los mismos temas tienen el objetante y los patrocinadores de su extraña reseña. — E. G. G.

APÉNDICE

Para que el especialista pueda estudiar cómodamente todos los puntos discutidos, me hubiera gustado poder citar la página correspondiente en todas las ediciones y en todas las versiones. Desgraciadamente, no tengo ni espacio ni tiempo para hacerlo. Voy a limitarme a dar el número de la objeción, la página de la revista *Arbor*, la página de mi traducción y la página del texto Pétrof, por la cual todos los que se interesen en el asunto podrán orientarse.

Nº de la objeción.	Página de la revista «Arbor»	Página de mi versión.	Página de la ed. Pétrof	Nº de la objeción.	Página de la revista «Arbor»	Página de mi versión.	Página de la ed. Pétrof
1	446	70	4	21	»	96	19
2	»	75	6	22	»	98	20
3	»	76	7	23	»	106	24
4	»	»	»	24	»	»	25
5	»	77	»	25	450	»	»
6	447	82	11	26	»	»	»
7	»	»	»	27	»	114	29
8	»	83	»	28	»	124	35
9	»	84	12	29	451	125	»
10	»	85	»	30	»	130	38
11	448	»	13	31	»	132	39
12	»	86	»	32	»	135	41
13	»	»	»	33	»	136	42
14	»	87	»	34	»	»	»
15	»	88	14	35	452	137	43
16	»	89	15	36	»	139	»
17	»	90	16	37	»	142	45
18	»	91	»	38	»	150	50
19	449	92	17	39	»	155	53
20	»	94	18	40	»	157	54

Nº de la objeción.	Página de la revista «Árbor»	Página de mi versión.	Página de la ed. Pétrof
41	»	161	57
42	»	163	58
43	»	166	60
44	»	»	»
45	»	167	61
46	453	»	»
47	»	169	62
48	»	»	»
49	»	171	63
50	»	»	»
51	»	»	»
52	»	173	65
53	»	»	»
54	454	174	»
55	»	175	66
56	»	177	67
57	»	181	70
58	»	183	72
59	455	184	»
60	»	192	77
61	»	196	79
62	»	197	»
63	»	202	83
64	456	206	86
65	»	208	87
66	»	»	»
67	»	»	»
68	»	209	88
69	»	210	»
70	»	212	89
71	»	213	90
72	457	217	93
73	»	219	94
74	»	»	»
75	»	220	»
76	»	221	95
77	»	223	96
78	»	»	97
79	458	224	»
80	»	229	100
81	»	231	101
82	»	238	106
83	»	239	107
84	459	244	109
85	»	247	112
86	»	260	120
87	»	261	121
88	»	263	122
89	»	264	123
90	»	266	125
91	»	268	126
92	»	269	127
93	»	271	»
94	»	273	129
95	460	276	131
96	»	277	»
97	»	»	»
98	»	278	133
99	»	281	134
100	»	287	138
101	»	291	141
102	»	292	142
103	»	293	143

SUMARIO

ARTÍCULOS

ALONSO ALONSO, S. I. (MANUEL), Traducciones del árabe al latín por Juan Hispano (Ibn Dāwūd)..... 129
D'ALVERNY (M.-T.) ET VAJDA (G.), Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tūmart (conclusión)..... 1
DUBLER (CÉSAR E.), Un retrato de Boabdil en Poblet..... 311
DUNLOP (D. M.), A Christian Mission to muslim Spain in the 11th Century..... 259
GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), Veinticuatro ǰarŷas romances en muwaššaḥas árabes (ms. G. S. Colin)..... 57
HERNÁNDEZ JIMÉNEZ (FÉLIX), Estudios de Geografía histórica española. IX. El Monte y la Provincia del Puerto..... 319
SECO DE LUCENA PAREDES (LUIS), Una rectificación a la historia de los últimos naṣríes..... 153
— Sobre algunos topónimos granadinos de la «Iḥāṭa»..... 369
VAJDA (G.), vide D'Alverny.

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA. XXX Y XXXI

G. G. (E.), Una descripción desconocida del alminar de la mezquita de Córdoba..... 399
MATEU LLOPIS (FELIPE), Hallazgos numismáticos musulmanes. VI..... 442
OCAÑA JIMÉNEZ (MANUEL), Nuevas inscripciones árabes de Córdoba..... 379
SANTOS (SAMUEL DE LOS), Botella de cerámica hispanomusulmana con representaciones humanas..... 401

T. B. (L.), Bāb al-Sudda y las Zudas de la España oriental 165
— El baño de Torres Torres (Valencia) y otros levantinos 176
— Bóvedas caladas hispanomusulmanas 186
— Las torres de El Carpio (Córdoba) y de Porcuna (Jaén) 200
— Origen de las disposiciones arquitectónicas de las mezquitas 388
— Nuevas perspectivas sobre el arte de al-Andalus bajo el dominio almorávide 402
— El baño musulmán de Murcia y su conservación 433
— Leonardo de Vinci y las bóvedas hispanomusulmanas 438

VARIEDADES

ARCE, O. F. M. (P. A.), Ḥarīš = rinoceronte 451
CABANELAS, O. F. M. (DARÍO), Notas para la historia de Algazel en España. 223
CANARD (M.), A propos de arabe «qarrān», cornard 219
IBN ʿAZZŪZ (MUḤAMMAD), Una edición parcial poco conocida de la «Historia de Ibn al-Qūṭiyya» 233
SECO DE LUCENA (LUIS), Notas de toponimia granadina: Los pueblos llamados Huétor 221
WYCICHL (WERNER), «Al-Andalus». (Sobre la historia de un nombre) ... 449

LIBROS Y REVISTAS

DUFOURCQ (CH. E.), *Les espagnols et le royaume de Tlemecen, aux treizième et quatorzième siècles* (J. Vernet) 244
CASTEJÓN (RAFAEL), *Nueva pila almanzoreña en Córdoba* (T.) 248
ELÍAS DE TEJADA (FRANCISCO), *Fray Gerónimo Román y el estudio político del Islam en España* (Darío Cabanelas, O. F. M.) 243
FARIS (NABIH AMIN), *The Book of Idols, being a translation from the Arabic of the «Kitab al-aṣnām» by Hishām ibn al-Kalbī* (E. G. G.). 247
IÑIGUEZ (FRANCISCO), *El palacio de la Aljafería* y *El palacio aragonés de la Aljafería* (L. T. B.) 247
LE TOURNEAU (ROGER), *Fès avant le Protectorat* (T. B.) 249

MORENO (MARTINO MARIO), *L'islamismo et l'educazione* (Esteban Lator, S. I.) 241
MOSCATI (SABATINO), *Islam* (Esteban Lator, S. I.) 239
SMITH (MARGARET), *Readings from the Mystics of Islam* (Darío Cabanelas, O. F. M.) 240
TAOUTEL, S. I. (FERDINAND), *Contribution à l'histoire d'Alep. III. Le Diaire de la Congrégation des Célibataires Arméniens* (Esteban Lator, S. I.) 246
TERRASSE (HENRI), *Trois bains mérinides du Maroc* (L. T. B.) 249

POLÉMICA

GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), En torno a mi traducción del «Collar de la Paloma» 457

NOTICIAS

El prof. E. Lévi-Provençal condecorado con la Orden de Isabel la Católica 253
Conmemoración del Milenario de Avicena en Bagdad 254
Misión extraordinaria española a los países árabes 255
Distinciones a don Emilio García Gómez 255
Viaje oficial a España de S. A. R. el príncipe ʿAbdu-l-Ilāh, Regente del ʿIrāq 255
Curso de conferencias en el Instituto Faruk I° de Estudios Islámicos en Madrid 255
Concesión del premio Antonio Feltrinelli a don Ramón Menéndez Pidal. 256
Creación de una Junta especial para las excavaciones de Madīnat al-Zahrā'. 256
S. E. Nāŷī al-Aṣīl, Académico Correspondiente de la Real Academia de la Historia de Madrid 256
XII. Deutscher Orientalistentag en Bonn 257
Noticias sobre la nueva edición de la *Enciclopedia del Islam* 257
Doctorado en Filología Semítica de la señorita Carmen Villanueva Rico.. 453

Conferencia en Madrid del prof. de Chicago, M. G. E. von Grunebaum. 453
Curso de conferencias en la Cátedra Cartagena de la Real Academia de la Historia por el profesor de Burdeos, M. Robert Brunschvig..... 453
Doctorado «honoris causa» por la Universidad de Argel y viaje por Marruecos de don Emilio García Gómez..... 453

LÁMINAS

1. Torres Torres (Valencia). Ruinas del baño: exterior..... 180
2. Torres Torres (Valencia). Ruinas del baño: interior de la habitación central y de la de ingreso..... 181
3. Rabat (Marruecos). Pequeña cúpula del Baño nuevo. Zaragoza. Museo de Bellas Artes. Paño de yeso procedente de la Aljafería... 188
4. Taza (Marruecos). Cúpula que cubre el tramo delante del miḥrāb en la mezquita mayor..... 189
5. Fez (Marruecos). Cúpula en la mezquita mayor,..... 192
6. Burgos. Catedral. Bóveda de la capilla del Condestable..... 193
7. Burgos. Catedral. Cúpula de la capilla de la Natividad..... 196
8. Burgos. San Gil. Bóveda de la capilla de la Natividad..... 197
9. Burgos. Catedral. Cúpula del tramo central del crucero..... 198
10. Turín (Italia). Cúpula de San Lorenzo..... 199
11. Sevilla. Palacio de las Dueñas. Lápida que estuvo en la torre de El Carpio..... 200
12. El Carpio (Córdoba). Torre..... 201
13. El Carpio (Córdoba). Parte alta de la torre..... 206
14. El Carpio (Córdoba). Trompas de ángulo de las cámaras intermedia y superior de la torre..... 207
15. El Carpio (Córdoba). Capiteles en el último piso de la torre..... 208
16. Porcuna (Jaén). Torre del castillo..... 209
17. Fragmento del escudo de Cardona, existente en Poblet, con el busto de Boabdil..... 312
18. Azulejo sevillano del siglo XVI, con el escudo del Conde de Cabra. Tabla gótica del siglo XV, con el retrato de Boabdil..... 313
19. Los sepulcros de Cardona después de 1835..... 314
20. Reconstrucción por Parcerisa de las tumbas reales de Poblet..... 315

21. Lápida sepulcral (año 268 h.) hallada en Córdoba..... 386
22. Fragmentos de lápidas sepulcrales (séptima década siglo III h., año 270 h. y año 277 h.) halladas en Córdoba..... 386
23. Fragmentos de lápidas sepulcrales (año 27? h. y finales siglo III h.) halladas en Córdoba..... 387
24. Fragmentos de lápidas sepulcrales (año 312 h. y último cuarto siglo IV h.) halladas en Córdoba..... 387
25. Córdoba. Museo Arqueológico. Botella califal de barro vidriado... 402
26. Idem..... 403
27. Granada. Puerta Nueva o arco de los Pesos..... 418
28. Granada. Puerta Monaita..... 419
29. Málaga. Puerta en el interior del recinto de la Alcazaba..... 424
30. Burdeos. Ruinas del anfiteatro romano..... 424
31. Marrākuš. Cúpula de la Qubbat Barūdiyyīn. Priego (Córdoba). Detalle del Sagrario..... 425
32. Dibujos de Leonardo da Vinci. París: Biblioteca del Instituto de Francia. Ms. B., f° 25 *v*, y Codex Ashburnham, f° 5 *v*..... 425
33. Dibujos de Leonardo da Vinci. Milán: Biblioteca Ambrosiana. Codex Atlanticus, f°s 271 *v* D, y 362 *v* B..... 440
34. Dibujos de Leonardo da Vinci. Biblioteca del Instituto de Francia, Ms. B., 173, p. 52 *v*..... 441
35. Monedas halladas en Gibraleón..... 442
36. Idem..... 443

GRABADOS FUERA DE TEXTO

El Carpio (Córdoba). Plantas primera y segunda de la torre..... 202
El Carpio (Córdoba). Sección de la torre..... 204

OTRAS REVISTAS DEL PATRONATO «MENÉNDEZ PELAYO»

Anuario musical. — Publicación del Instituto Español de Musicología.

Es un exponente de los problemas que encierran nuestro folklore y el estudio científico del pasado musical de España. Aparte de todo lo referente a la cultura musical española, da también cabida en sus páginas a temas universales de índole musicográfica, relacionados directa o indirectamente con ella.

Precio del tomo anual, 60 pesetas.

Arbor. — Revista General de Investigación y Cultura.

Recoge, en su plena síntesis humana y doctrinal, los temas cultivados por todos los Institutos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, dando a sus páginas una abierta e interesante universalidad.

Precio del ejemplar, 12 pesetas. Suscripción anual, 100 pesetas.

Archivo Español de Arte. — Publicación del Instituto Diego Velázquez.

Revista de Arte medieval y moderno. Aunque fundamentalmente se consagra al arte español y americano, publica también trabajos sobre arte extranjero.

Trimestral. Número suelto, 18 pesetas. Suscripción anual, 60 pesetas.

Archivo Español de Arqueología. — Publicación del Instituto Diego Velázquez.

Revista dedicada al estudio de la arqueología y al arte durante la prehistoria y la Edad Antigua, tanto en España como en el extranjero.

Trimestral. Número suelto, 18 pesetas. Suscripción anual, 60 pesetas.

(La suscripción conjunta de Archivo Español de Arte y Archivo Español de Arqueología tiene opción al 25 por 100 de descuento en el importe de una de estas revistas.)

Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología. — Publicación de la Facultad de Historia de la Universidad de Valladolid.

Dedicada a estudios arqueológicos y de arte; contiene trabajos extensos sobre estos temas, más la aportación de las Secciones de cuadernos de trabajos, varia, datos y documentos sobre arte, revistas y bibliografía, en un volumen de más de 300 páginas de texto y un centenar de láminas en papel couché.

Precio del volumen, 90 pesetas.

Cuadernos de Estudios Gallegos. — Publicación del Instituto Padre Sarmiento.

Recoge textos, documentos e indicaciones de provecho para quienes trabajan dispersos, sobre puntos de historia, filología, arqueología o etnografía de Galicia, divulgando además, ampliamente, la bibliografía sistematizada.

Trimestral. Número suelto, 20 pesetas. Suscripción anual, 50 pesetas.

Cuadernos de Literatura. — Publicación del Instituto Miguel de Cervantes.

Publica en cada fascículo estudios críticos extensos, ensayos breves, notas de lecturas, etc., dedicados a la literatura en toda su amplitud; una Crónica general del movimiento literario y otras de aquellas manifestaciones culturales relacionadas con él — Teatro, Cine, Música —, así como críticas de los libros más notables y una Bibliografía, que da al lector el movimiento literario mundial.

Incluye, en cada uno de sus fascículos, un suplemento titulado *Hojas Literarias*, en que aparecen obras de escritores consagrados y las olvidadas en viejos manuscritos y libros.

Bimestral. Número suelto, 12 pesetas. Suscripción anual, 60 pesetas.

Emerita. — Publicación del Instituto Antonio de Nebrija.

Unica en su género en lengua española, aspira a mantener a los estudiosos españoles al corriente de los estudios e investigaciones de lingüística indoeuropea y filología clásica, y a la vez a ser un índice del progreso de estos estudios en España.

Semestral. Número suelto, 35 pesetas. Suscripción anual, 60 pesetas.

Hispania. — Publicación del Instituto «Jerónimo Zurita».

Dedicada al estudio de los problemas históricos, metodología, fuentes y bibliografía de Historia de España y universal.

Trimestral. Número suelto, 18 pesetas. Suscripción anual, 60 pesetas.

Missionalia Hispanica. — Publicación del Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.

Describe todo el esfuerzo espiritual y material realizado por nuestros misioneros en las cinco partes del mundo, exponiendo los métodos empleados en cada una de ellas.

Cuatrimestral. Número suelto, 14 pesetas. Suscripción anual, 35 pesetas.

Revista Bibliográfica y Documental. — Publicación del Instituto Miguel de Cervantes.

Dedicada a la investigación bibliográfica española. Reproduce textos inéditos o raros. Inserta estudios y notas sobre impresos y manuscritos valiosos o desconocidos. Publica en láminas sueltas colecciones de autógrafos y manuscritos notables, obras tipográficas artísticas e interesantes, encuadernaciones y retratos de bibliógrafos, bibliófilos o impresores famosos.

Trimestral. Número suelto, 20 pesetas. Suscripción anual, 70 pesetas.

Revista de Filología Española. — Publicación del Instituto Miguel de Cervantes.

Comprende esta revista estudios de lingüística y literatura españolas, y da información bibliográfica de cuanto aparece en revistas y libros españoles y extranjeros referente a filología española.

Trimestral. Número suelto, 18 pesetas. Suscripción anual, 60 pesetas.

Revista de Ideas Estéticas. — Publicación del Instituto Diego Velázquez.

La Revista de Ideas Estéticas abarca estudios no limitados a estética filosófica, sino extensivos a teoría y ciencia del arte estilístico, poético, teoría de la Música y Bibliografía.

Trimestral. Número suelto, 11 pesetas. Suscripción anual, 40 pesetas.

Revista de Indias. — Publicación del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

Versa sobre historia, arqueología, arte, filología, literatura, geografía y etno-

grafía de los países hispanoamericanos en el período colonial; bibliografía general e información contemporánea.

Trimestral. Número suelto, 20 pesetas. Suscripción anual, 72 pesetas.

Sefarad. — Publicación del Instituto Benito Arias Montano.

Estudia los problemas culturales hebreo-bíblicos, las culturas del próximo Oriente en relación con el pueblo hebreo y el judaísmo español. Ofrece rica sección bibliográfica con detenido examen del estado último de las cuestiones.

Semestral. Número suelto, 30 pesetas. Suscripción anual, 50 pesetas.

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

SE PUBLICA EN FASCÍCULOS SEMESTRALES FORMANDO CADA AÑO UN VOLUMEN DE UNAS QUINIENTAS PÁGINAS

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN:

España, Portugal y países hispanoamericanos: 50 pesetas año; demás países: 60 pesetas.

Número suelto: España, Portugal y países hispanoamericanos, 30 pesetas; demás países: 35 pesetas.

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN:

' — *b* — *t* — *ṯ* — *ŷ* — *ḥ* — *ḫ* — *d* — *ḏ* — *r* — *z* — *s* — *š* — *ṣ*

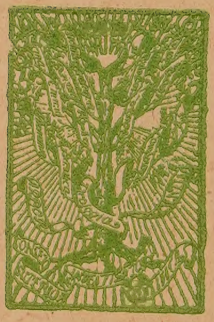
ḍ — *ṭ* — *ẓ* — *ʿ* — *ġ* — *f* — *q* — *k* — *l* — *m* — *n* — *h* — *w* — *y*

hamza inicial no se transcribe.

tāʾ marbūṭa = *a* (en estado absoluto) y *at* (en estado constructo).

artículo = *al-* (aun ante solares) y *-l-* precedido de palabra terminada en vocal.

vocales = *a*, *i*, *u*; *ā*, *ī*, *ū*.

diptongos = *ay*, *aw*.

alif maqṣūra = *à*.